La violence, la peur et le crime

Jacques Laplante





Théories sociales

LES PRESSES
DE L'UNIVERSITÉ
D'OTTAWA

La violence, la peur et le crime

COLLECTION « SCIENCES SOCIALES »

La collection « Sciences sociales » regroupe des ouvrages portant sur l'analyse et les théories sociales de la société canadienne, sur la justice et les problèmes sociaux et sur l'économie politique. La collection, conformément à la philosophie de la maison d'édition, accueille des manuscrits de langues française et anglaise.

Sous la direction de Marie-Blanche Tahon

La violence, la peur et le crime

Jacques Laplante

SCIENCES SOCIALES
Théories sociales
N° 26

LES PRESSES
DE L'UNIVERSITÉ
D'OTTAWA

Données de catalogage avant publication de la Bibliothèque nationale du Canada

Laplante, Jacques
La violence, la peur et le crime

(Sciences sociales, ISSN 1480-4719; n° 26. Théories sociales)
Comprend des références bibliographiques.

ISBN 2-7603-0532-5

1. Criminalité – Aspect social. 2. Violence. 3. Peur. 4. Psychologie sociale. I. Titre. II. Collection: Sciences sociales; n° 26. III. Collection: Sciences sociales. Théories sociales.

HV6030.L36 2001 302.5'42 C2001-900243-2

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences humaines et sociales, dont les fonds proviennent du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada.

Les Presses de l'Université d'Ottawa remercient le Conseil des Arts du Canada et l'Université d'Ottawa de l'aide qu'ils apportent à leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie et de l'éditon (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Maquette de la couverture: Robert Dolbec
Mise en page: Typolitho composition

ISBN 2-7603-0532-5 ISSN 1480-4719

542, King Edward, Ottawa (Ont.), Canada K1N 6N5
press@uottawa.ca http://www.uopress.uottawa.ca

Imprimé et relié au Canada

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

La violence et la peur, bien qu'elles soient incluses dans nos vies du début à la fin, ne se prêtent pas facilement à l'analyse. Elles font tellement partie de nos vies que, parfois, elles se confondent avec elles. Elles touchent le moi profond, elles dictent certains choix, elles montrent leur visage dans la mort, dans la culture, dans la science et dans les mythes ; elles ne sont pas non plus étrangères aux idéologies et aux institutions.

C'est dire que la violence et la peur, considérées sous leurs divers aspects, peuvent permettre une lecture intéressante de l'homme et de ses rapports au monde, spécialement à partir de l'époque moderne où elles apparaissent comme des enjeux spécifiques dans les nouvelles démocraties. Les réalités que permettent d'appréhender la violence et la peur témoignent des soucis de l'heure et il semble que celles-ci peuvent accompagner l'individu ou la collectivité à travers l'histoire.

La violence et la peur reçoivent ainsi divers attributs, elles sont « folles », elles sont « rationnelles », mais elles ne sont jamais vraiment neutres. Elles épousent le caractère insaisissable des humains qui les vivent et les perpétuent. Le crime, par exemple, semble être devenu un lieu privilégié non seulement pour dire la violence, mais aussi pour vivre la peur. En effet, le crime, le « criminel », la criminalité revêtent diverses formes de violence et de peur. Le criminel, à cet égard, joue parfois un rôle bien particulier, qui consiste à fonder l'identité de l'individu de bonne renommée. L'époque actuelle favorise un individualisme tout particulier : l'individu menacé de toutes parts tente de se défendre au moyen de cibles émissaires. Le monde d'aujourd'hui apparaît capable aussi de produire des individus qui, du fait de l'affaissement des valeurs anciennes, des vérités qu'elles expriment et des pouvoirs qu'elles soutiennent, se montrent plus tolérants à l'égard des autres. Cette ouverture sur autrui a le potentiel de saper une certaine violence et laisse peut-être entrevoir la non-violence.

Le présent ouvrage nous amène à examiner quels sens revêtent la violence, la peur et le crime et quels sont leurs rapports mutuels. Les exemples utilisés servent à mieux faire saisir le sens et les rapports qu'ils nouent dans différents contextes. Peuvent surgir alors les questions concernant la violence institutionnalisée, comme celle du pénal, violence qui ignore trop souvent que la justification de la fin poursuivie dépend de la valeur des moyens employés.

INTRODUCTION

La violence et la peur s'immiscent dans le quotidien de l'individu, pénètrent l'institutionnel et les pouvoirs qui s'y rattachent, mais elles sont encore recherche d'adaptation et d'évolution.

La violence et la peur sont deux notions d'une extrême élasticité sémantique, que l'on tente souvent de circonscrire sans soupçonner que le vague même de ces notions est significatif, en raison surtout des usages et pratiques auxquels elles donnent lieu. L'imprécision de ces notions entre donc en ligne de compte dans l'analyse. La violence et la peur intéressent aussi bien le social que l'individuel et déterminent l'histoire de l'un et de l'autre. En témoignent éloquemment les sciences humaines concernées par l'étude de l'homme violent ou apeuré, par l'étude des individus et des groupes en lutte constante. D'ailleurs ces sciences, à certains égards, peuvent elles-mêmes être considérées comme des produits de la violence ou de la peur tendant parfois à créer un monde qui ne peut se passer de celles-ci.

La violence et la peur rejoignent le quotidien de la maladie, de la misère, de la mort, et ces dernières prennent leur sens dans la société qui cherche à les vaincre et qui, par ses structures, ses moyens, ses savoirs techniciens induit de nouveaux dangers ou de nouveaux risques. D'ailleurs, tentera-t-on encore de s'assurer contre ceux-ci. Une recherche fébrile pour établir paix et sécurité et même apaiser les sentiments d'un manque vis-à-vis ces dernières nous a dirigés vers une société « assurantielle » dont les effets ne commencent qu'à retomber, semble-t-il.

Ainsi les deux notions de violence et de peur nous entraînent au cœur même des enjeux humains, notions qui ont souvent été traitées séparément, mais que nous voudrions ici lier ensemble. Cette liaison a comme avantage de clarifier un concept par l'élucidation d'un autre, elle peut aussi aider à déterminer en quoi le vague de ces mêmes notions est utile socialement au moment même où elles contribuent à forger l'individualisme de notre temps. Le crime, cette forme de violence dont le statut s'est affirmé

tout récemment, exerce une certaine pression sur une culture où les valeurs sociales, les styles de vie et les rapports entre les êtres sont mis en cause. La culture apparaît comme une forme d'identité sociale et politique qui s'établit à travers les conflits et les risques. C'est là-dedans que puise l'individu malgré lui, pour prendre sa place dans le monde, pour s'y adapter.

La violence et la peur nous font prendre contact avec la finitude de l'homme, être qui cherche à se protéger et à se rassurer. L'homme obtient souvent ce sentiment de sécurité et d'assurance en faisant peur à l'autre. « Au nom de cette fonction centrale de protection contre l'anéantissement, des groupes humains ne cessent de menacer d'autres groupes humains. Depuis toujours, les sociétés constituées d'êtres humains présentent les deux faces de Janus : pacification à l'intérieur, menace pour l'extérieur (Elias, 1987 : 14). » Cette fonction de protection se retrouve aussi chez d'autres êtres vivants qui forment des groupes à cette fin. L'adaptation au groupe est essentielle et se fonde principalement sur des formes de conduite génétiquement déterminées. Dans le cas des êtres humains, le rapport entre l'adaptation apprise et l'adaptation non apprise est, en partie tout au moins, inversé.

Dans cette adaptation apprise, croyances et raisons se sont multipliées pour le meilleur et pour le pire. Elles ont assuré le sentiment d'identité et de sécurité du groupe par le moyen de l'institution de rites, d'obligations réciproques entre les membres (Maffesoli, 1984 : 11 et suiv.). Elles ont permis de rejeter les individus appartenant à un groupe dissident, de chercher à anéantir d'autres groupes dont les croyances et les rites étaient jugés étrangers. Ainsi on a même été conduit à voir d'autres êtres humains comme non humains. Comme on n'a rien de commun avec eux, il devient acceptable de les supprimer. Les Européens venus dans le Nouveau Monde ont eu cette manière de voir. Mais nul besoin de reculer de quelques siècles pour voir l'existence du problème : les génocides, les tortures et les guerres sont toujours présents et font appel à la « différence de l'autre » pour l'anéantir ou tout au moins le réduire à une condition d'être inférieur. Par le fait même, on cherche à se protéger et à se rassurer.

Avec la mondialisation, peut-être à cause de l'internationalisation des signes, il est devenu plus difficile de légitimer la guerre et de pratiquer la torture, du moins ouvertement. C'est comme si, à certains égards, les êtres humains formaient en quelque sorte un

seul groupe, qu'ils s'identifiaient entre eux et qu'il leur répugnait alors de s'anéantir eux-mêmes. De fait, si l'autre est un semblable à soi, on se protège soi-même en le préservant. Pas toujours partagé, ce sentiment apparaît propre à l'individualisme contemporain. Mais en même temps que l'individu se rassure pour sympathiser par-delà l'État-nation avec tous les citoyens du monde, d'autres sources d'insécurité surgissent.

Même si l'Occidental est mieux protégé contre la maladie, la misère et la mort subite qu'à toute autre époque, même si les diverses phases de sa vie sont plus prévisibles, il apparaît souvent que l'insécurité règne en maître, comme si les contrôles mêmes qu'exige la prévisibilité amenaient une nouvelle source d'angoisse. Jamais nous n'avons pu vivre si longtemps et jamais aussi nous n'avons craint autant la mort. Nous nous soucions de plus en plus de notre santé et nous avons l'impression que la maladie nous guette sans cesse. La « sécurité sociale » est plus forte que jamais, mais elle nous rend encore plus craintifs à l'égard de la misère. La mort, la maladie et la misère montrent leur visage à chaque hécatombe ou mort violente, à chaque « épidémie », à chaque crise économique chez soi ou ailleurs dans le monde, ce village global. Ces événements sont mis en évidence de façon souvent sensationnelle. Ainsi peut-il être facile d'avoir peur.

Ce sont ces premières considérations sur la violence, la peur et le crime, sur la place qu'occupent ces notions dans notre existence et aussi sur la manière dont elles ont influé sur l'histoire par leurs usages qui nous amènent à établir les bases capables, selon nous, de nous faire mieux comprendre la violence, la peur et le crime. Nous adhérons aux positions de Putnam (1984), à savoir que la raison peut bien structurer ses vérités selon le contexte social, et à celles de Michaud (1986), à savoir qu'une définition objective de la violence ne saurait être satisfaisante et que sa considération épouse le contexte qui l'a fait naître. Ce qui représente la vérité sur la violence pourrait être ce qui apparaît comme le plus raisonnable à un moment donné, nous amenant ainsi à prendre en considération les manières de voir propres à l'époque concernée. Cela nous conduit à traiter de façon bien particulière le concept de violence, son usage, sa direction, son importance, et à chercher à déterminer la façon dont il se lie à la peur et au crime. La « vérité » concernant la violence doit faire entrer en ligne de compte le phénomène de la peur et, spécialement, celui de la peur du « crime ».

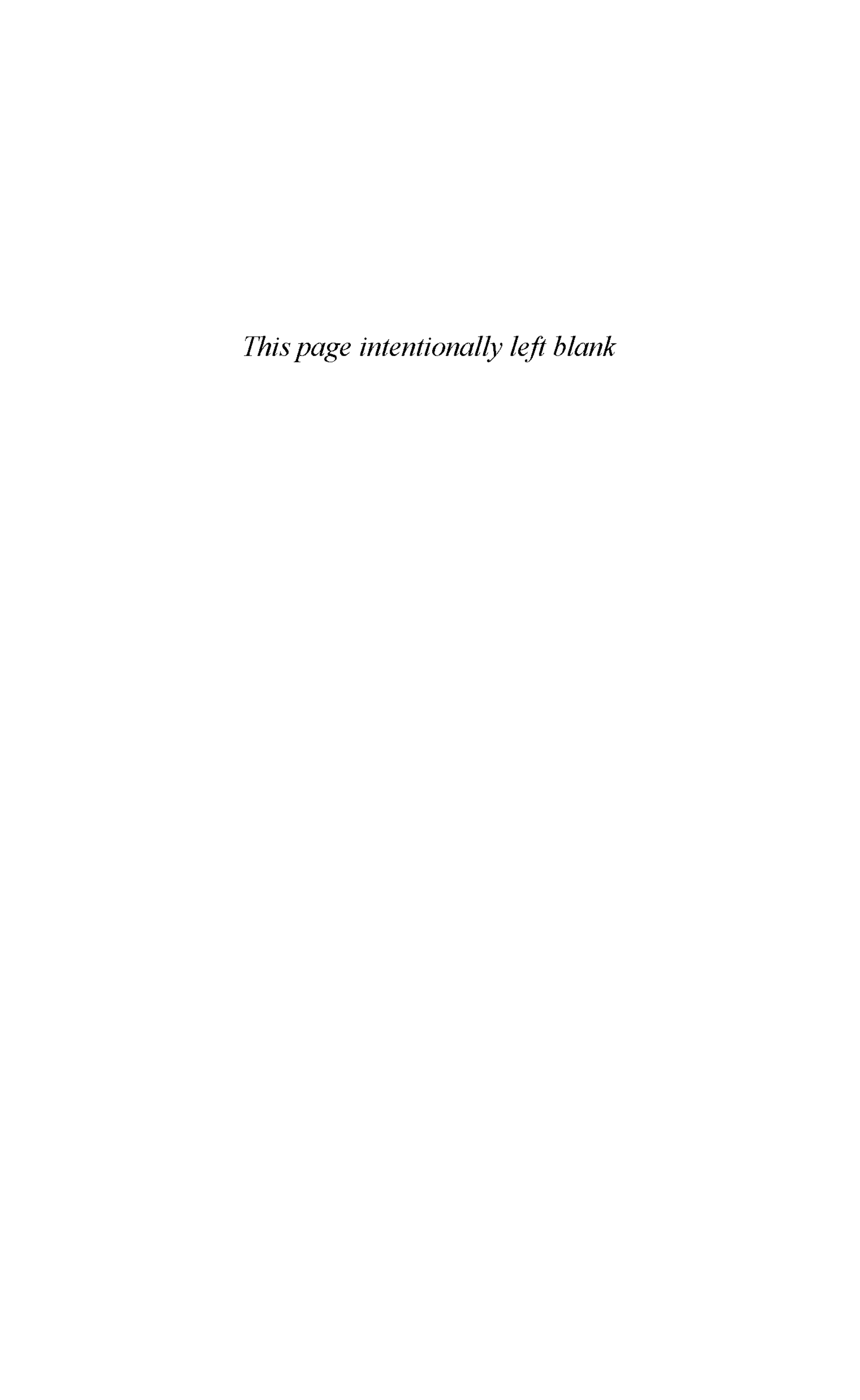
Il convient donc de considérer à la fois le crime et le criminel et, bien sûr, ce qu'on en a fait et la place occupée par celui-ci dans l'univers de la violence ainsi que certains autres types de peur. Avec le développement de la démocratie au Québec, par exemple, le thème de la violence acquiert une certaine importance : sont ainsi évalués sur la place publique les « méfaits » des criminels (surtout des vagabonds) et des « dérangés mentaux ». Les changements politiques, la transformation du capitalisme et l'évolution des idées sur l'être humain amènent celui-ci à croire qu'il est possible de redresser ceux de ses semblables qui appartiennent à l'une ou l'autre catégorie de déviants. Du coup, un discours savant s'amorce et des institutions sécuritaires d'un tout nouveau genre apparaissent. Les prisons et les asiles accueillent les criminels et les aliénés.

Le fonds d'archives nationales intitulé : « Les condamnés à la peine de mort au Canada 1867-1976 » et accessible depuis peu nous permettra de saisir deux éléments bien particuliers de la violence : le meurtre et sa condamnation. Ce sont surtout les affaires de folie homicidaire qui mettent le plus en évidence les enjeux sociaux reliés à la violence. Interviennent alors avocats, aliénistes, psychiatres, défenseurs du condamné et défenseurs de la société, lesquels font surgir les peurs et définissent les moyens d'y remédier. Nous donnerons comme exemple l'un des procès les plus marquants qu'ait connus le système judiciaire canadien depuis le début de la Confédération, en vue de montrer non pas la manière dont les meurtres ont été commis, mais ce qu'on en dit et ce qu'on veut en faire, à savoir principalement la connaissance produite par les spécialistes. Par la suite, nous tenterons de situer cette « violence nouvelle » qu'est la violence familiale, de décrire ce qui l'entoure et ce qui lie violence, peur et crime. L'étude du contenu et du déroulement d'un programme particulier pourra nous fournir des indices précieux sur l'importance que prend le thème de la violence aujourd'hui et sur ses liens avec la peur et le crime. À cet effet, un matériel important sur la conduite même des séances de traitement des hommes accusés de violence familiale, mais aussi sur la conduite d'entrevues avec ces hommes et leurs conjointes nous sera des plus utiles.

Ainsi, notre itinéraire nous conduit sur les divers lieux où se manifestent la violence, la peur et le crime. C'est la raison qui, à l'époque moderne, a fait surgir le thème de la violence, mais l'invention de la raison avait bien avant déclenché l'offensive con-

tre la peur. La raison pour se rassurer constitue la matière du premier chapitre. La violence comme thème propre de la raison moderne signale du même coup les peurs qui font surface (chapitre 2). La violence et la peur semblent bien se jouer des mots et suscitent des pratiques qui paraissent parfois paradoxales. Il reste à voir s'il est possible de définir ces entités, d'en établir les rapports. La définition ou l'explication de la violence et de la peur, que celles-ci soient folles ou rationnelles, ont un caractère tantôt objectif, tantôt subjectif et témoignent des variations qu'a subies la perception de ce qui est vrai, juste et bon au cours des temps (chapitre 3). À cet égard, le crime est fort révélateur. En effet, il semble qu'il peut représenter à la fois la violence et la peur avec tout leur bagage de réel et d'imaginaire. Non seulement le crime signale comment les événements se colorent, mais encore il dévoile comment les individus se métamorphosent (chapitre 4). Le meurtre, l'un des « crimes » les plus anciens, sert entre autres d'exemple. Il laisse place aux récits les plus révélateurs sur le mal et sur celui qui le commet. Le portrait du monstre qui est ainsi tracé révèle aussi les traits du portraitiste. Le monstre fascine au plus haut point et semble hanter l'imaginaire collectif (chapitre 5). Le dernier chapitre décrit l'avènement de la violence familiale, cette déviance toute nouvelle qui révèle une face cachée du mal chez les hommes, mal qu'il s'agit de reconnaître et de combattre lorsqu'il se manifeste. C'est là que les femmes et les enfants peuvent aussi être objets de traitement, à titre de victimes cette fois de la violence, devenue commun dénominateur (chapitre 6).

Enfin, à quelles conclusions conduit l'étude de la violence, de la peur et du crime? Est-il possible d'imaginer une société où la violence et la peur seraient non pas éliminées, mais réprimées ou atténuées dans certains de leurs aspects? Qu'advient-il alors du crime? Est-il nécessaire de lier les moyens de lutte, les moyens de contrainte à la fin poursuivie?



This page intentionally left blank

1

La raison comme moyen de se rassurer

Appréhender le réel, le connaître, pouvoir se situer par rapport à lui pour assurer sa propre quiétude : c'est là une vieille histoire. Celle-ci est née avec l'homme qui, comme tout autre animal, doit lutter pour sa survie. Les dangers qui guettent l'homme et l'animal sont grands, ils provoquent la peur qui pousse à élaborer des moyens de défense. Le meilleur des moyens de défense est la connaissance présente chez l'animal sous forme d'instinct, auquel s'ajoute la raison chez l'homme. C'est par l'invention de la raison que l'homme accroît sa connaissance du réel, c'est par elle qu'il découvre qu'il est une partie de ce réel. Comme il est à la fois objet de cette réalité et sujet qui la pense, des distorsions se produisent, distorsions qui mettent en danger l'individu. Nous allons tenter de retracer les grandes étapes de l'histoire de la raison, nous rendant auprès de Socrate d'abord, pour voir ensuite apparaître la domination de la raison d'Église et d'État, raison qui, peut-être de façon paradoxale, met à contribution la passion et les périls. Inventée pour chasser l'illusion, la raison, d'une certaine manière, la reconnaît tout au moins en partie. Entre-temps, la raison aura connu diverses réalités : réalités divine et surnaturelle, mathématique et naturelle, politique et individuelle, qui se fondent dans le projet social du temps et qui rassurent tout en faisant vivre et mourir.

L'invention de la raison

Cette histoire de la raison semble bien commencer dans la ville glorieuse d'Athènes qui, après la victoire de Salamine, devient un centre de pouvoir important et un modèle pour toute la Grèce. « Tous les citoyens, quels qu'ils soient, quelles que soient leur fortune, leur origine, l'ancienneté de leur famille, tous sont égaux devant la loi. Ils

ont le même droit à intervenir devant les tribunaux et à prendre la parole dans les assemblées où l'on délibère du destin collectif» (Châtelet, 1992: 19). Avec la démocratie, la parole devient une arme. Pour se défendre, il faut développer l'éloquence. Les sophistes se proposent pour l'enseigner et défient en quelque sorte la vieille tradition religieuse représentée par les aristocrates d'Athènes. Socrate se place entre les sophistes et les aristocrates, confondant par ses arguments les uns et les autres et suspendant du même coup son raisonnement sans fin. Socrate, qui voulait sauver la cité, s'y perdit. La raison y trouve peut-être sa première victime, mais son histoire ne fait que commencer. Socrate a bravé les traditions; présent dans les assemblées du peuple, les fêtes publiques, les gymnases, se situant comme quelqu'un qui ne sait rien mais questionnant tout, il finit par laisser sa marque. Il s'adressa surtout aux jeunes gens pour refaire en partie leur éducation, et aux hommes politiques pour qu'ils pensent les principes de leurs actions. La liberté de pensée, l'amitié entre les hommes et la passion du raisonnement font partie des richesses que nous a laissées Socrate.

Le réel atteint par démonstration

Platon, héritier de Socrate, tente de former des hommes capables d'élaborer une politique équitable pour tous les citoyens et propre à empêcher le retour de la guerre civile. Il rêve d'un discours universel qui puisse juger de tous les autres discours et du même coup de toutes les conduites. Accueillir ce discours, cela peut amener à reconnaître le fait qu'il y a une autre réalité que cette réalité apparente. Le monde des «idées», c'est cette réalité essentielle qui demeure immuable alors que les apparences ne cessent de changer (Châtelet, 1992: 50). Saisir l'essence des choses pour savoir mieux se conduire avec les autres: tel est l'objectif de Platon. Le remplacement de la religion du mystérieux par la religion de l'intelligible et la capacité de «voir» permettent de se délivrer de la misère et du désespoir. Le discours, l'argumentation, l'idée, l'essence des choses et la théorie en quelque sorte qui naît peuvent bien remplacer les dieux, mais le royaume des idées n'est pas sans danger.

Aristote, disciple de Platon, tente de rétablir l'unité entre le monde de l'apparence et celui de l'essence; il introduit une circulation constante entre les deux. «Dans l'optique platonicienne, le

discours universel n'a d'autre justification que discussion. Ce n'est qu'une justification du discours par le discours. Et devant cette faiblesse, Platon a supposé l'existence des idées [...] Aristote invite chacun à développer sa connaissance en fabriquant un discours qui, autant qu'il est possible, restaure ou exprime les articulations de l'être même » (Châtelet, 1992 : 62-63). La notion d'être prendra par la suite, au cours de l'histoire, des sens différents : Dieu, l'être suprême, le sujet transcendantal, l'histoire comme telle et peut-être bien la rationalité technique de notre époque. Cette notion d'être et sa valeur d'universalité vont entraîner avec elles non plus une façon de penser, mais une façon de faire et de faire faire universalisante. Par exemple, l'histoire empirique et la normativité philosophique ne peuvent vraiment être dissociées l'une de l'autre chez Aristote. Le régime politique normal est un régime dans lequel les citoyens sont conscients des fins à poursuivre. Les citoyens doivent ainsi poursuivre ces dernières. Et comment doit-on faire pour les atteindre?

> Maintenant, de tous les individus parties prenantes à la communauté, le citoyen est celui à qui revient la tâche éminente de la poursuite sensée des fins de l'association et de leur perpétuation tout le temps que l'autarcie de la Cité pourra être maintenue. Les esclaves, les étrangers domiciliés et résidents, les enfants et les adolescents, les femmes épouses des citoyens, quelquefois certains artisans de statut social inférieur ou, éventuellement, les soldats mercenaires peuvent avoir, à des modes divers, part à l'association communautaire. Mais, à la différence des citoyens, ils restent « à l'extérieur de la communauté », car, formellement et éminemment, seuls les citoyens au sens propre peuvent exercer dans la communauté une tâche déterminante : la maintenir en son intégrité, par la délibération politique qu'ils poursuivent entre eux, par la prévision des mesures techniques indispensables, par le vote politique sur les moyens et sur les fins et, complémentairement, par la décision de sanctions, pour s'en tenir aux modalités principales de l'exercice de la citoyenneté. Le groupe formé des vrais citoyens n'est pas une simple association ou une manière de club ; il poursuit l'achèvement de la communauté ; les citoyens assurent par la participation aux charges politiques et aux magistratures judiciaires l'acte et l'œuvre de la recherche des moyens accordés aux buts qui maintiendront la communauté dans la continuité de son existence et, par là, garantiront le statut des sous-communautés (d'abord, bien entendu, la communauté de la famille et, aussi, les diverses associations d'ordre privé ou commercial). (Aristote, dans Bescond, 1983 : 27)

Il se crée donc un fossé entre, d'une part, le citoyen et le pouvoir politique et, d'autre part, le peuple, fossé qui, d'une certaine façon, se retrouvera chez Machiavel quand il fait sienne la maxime : « Qui se fonde sur le peuple se fonde sur la boue » (Machiavel, 1982 : 299), fossé qui sera partiellement comblé avec Rousseau, mais de façon plus marquée et dramatique avec Hegel et Marx. Comment ce fossé se manifeste-t-il dans la lecture du réel et qu'est-ce qui devient alors raisonnable ?

Le réel accessible par représentation mentale

Pendant vingt siècles, de Socrate à la révolution copernico-galiléenne, la rationalité s'emploie à valider le discours par voie de démonstration. La Révélation n'est plus suffisante à elle seule, et la théologie devient cette discipline qui s'attache à en démontrer la vérité, qui se charge d'instruire ceux qui n'ont pas compris ou de convaincre ceux qui refusent son enseignement : hérétiques, athées, sorcières, juifs, ennemis du roi, faux monnayeurs et autres. La théologie et la démonstration par expérience simple font place à une démonstration fondée sur un nouveau langage : les mathématiques. Par la représentation mentale, les choses peuvent devenir des entités réelles extérieures au sujet connaissant. Copernic ainsi ôte à la terre la place centrale qu'elle occupait dans l'univers depuis Platon et Thomas d'Aquin et qui était celle que lui assignait l'Église, laquelle pouvait par là même définir la place de Dieu et des anges. Copernic, homme d'Église, ne fut pas incommodé par l'Église parce que l'univers qu'il décrivait fut présenté comme un modèle mathématique qui permettait de prédire les mouvements des objets célestes et des éclipses avec plus d'exactitude. L'univers de Thomas d'Aquin était préservé.

Galilée fit voir toutes les conséquences qui découlaient de la conception héliocentrique de Copernic. Il fut mis en résidence surveillée jusqu'à sa mort en 1642, et son livre fut condamné par l'Église jusqu'en 1835. Après Galilée, l'univers devint infini, ce qui remit en cause du même coup la place de Dieu. L'homme se prépare à prendre « possession » de l'univers. Descartes cherche à établir la connaissance sur de nouvelles bases, comme pour faire suite aux interrogations de Galilée et de Copernic. Dans sa théorie du cogito, Descartes se réfère au sujet pensant dont l'objectif est de rendre l'homme maître et possesseur de la nature. Il est à la source du cou-

rant intellectuel des Lumières et de l'essor des sciences et de la technologie aux XIX[e] et XX[e] siècles, selon Châtelet (1992: 91). Sa philosophie peut aussi donner lieu à bien des mésaventures, étant donné que l'homme cherche à remplacer Dieu comme maître de l'univers.

Faire partie d'un réel incertain

Dans la Révélation, Dieu avait créé une chaîne des êtres et avait donné un langage à chacune des espèces. L'être humain pouvait utiliser des signes linguistiques et raisonner, mais il ne cessait pas de faire partie des créatures de Dieu. Dès que l'ordre du monde n'est plus imposé par Dieu, le lien entre l'homme et son Créateur est brisé. « L'homme, jadis un être parmi les êtres, devient un sujet parmi les objets: il comprend bientôt que son désir de connaissance ne s'applique pas seulement aux objets du monde, mais aussi à lui-même. L'homme devient le sujet et l'objet de sa propre connaissance» (Dreyfus et Rabinow, 1984: 49). L'homme est totalement impliqué et nécessairement lié aux objets qu'il tente de connaître. Le problème de la connaissance devient autre. Le « lien des positivités à la finitude, le redoublement de l'empirique dans le transcendantal, le rapport perpétuel du cogito à l'impensé, le retrait et le retour de l'origine définissent pour nous le mode d'être de l'homme. C'est sur l'analyse de ce mode d'être, et non plus sur celle de la représentation que, depuis le XIX[e] siècle, la réflexion cherche à fonder philosophiquement la possibilité du savoir» (Foucault, 1966: 346). Ces doubles semblent s'épuiser, l'un répétant l'autre dans une recherche visant à concevoir cette finitude de l'homme afin de la préserver et de la dominer. Ainsi, si l'on réduit l'homme à sa dimension empirique, on ne peut parvenir à un savoir certain et, si l'on s'arrête à la dimension fondamentale, on ne peut atteindre l'objectivité scientifique. L'acte d'observer modifie la réalité. En effet, celle-ci est « modifiée et interprétée par notre œil, nos instruments de mesure et nos "préjugés". Fait encore plus grave, ne pouvant échapper à notre finitude, nous ne pouvons jamais étudier qu'une infime partie de ce vaste univers qui est entièrement interconnecté » (Thuan, 1991 : 339).

L'ordre des choses, la régularité des faits, des événements, la portée du désordre, l'inadaptation portent en eux la subjectivité de celui qui mesure, enquête, examine. Autrement dit, il y aurait un

continuel compromis entre connaissance, vérité et désir, la connaissance étant une

> invention derrière laquelle il y a tout autre chose qu'elle : un jeu d'instincts, d'impulsions, de désirs, de peur, de volonté d'appropriation. C'est sur la scène où ils se battent que la connaissance vient à se produire ; elle se produit non comme effet de leur harmonie, de leur équilibre heureux, mais de leur haine, de leur compromis douteux et provisoire, d'un pacte fragile qu'ils sont toujours prêts à trahir. Elle n'est pas une faculté permanente, elle est un événement ou du moins une série d'événements ; elle est toujours serve, dépendante, intéressée (non point à elle-même, mais à ce qui est susceptible d'intéresser l'instinct ou les instincts qui la dominent) ; et si elle se donne comme connaissance de la vérité, c'est qu'elle produit la vérité par le jeu d'une falsification première et toujours reconduite qui pose la distinction du vrai et du faux. (Nietzsche, dans Foucault, 1989 : 13-14)

La science se dit objective, mais ne s'éloigne du désir, des pulsions, du subjectif, que difficilement (Simmel, 1981 : 207 et suiv.). Elle est avalée parfois par l'institutionnel, combinant rationalisme et pragmatisme réducteur (Bataille, 1967 : 57 et suiv.). Laisser échapper le réel avant même de le saisir : voilà la destinée que nous réserve la science. Les limites de la science deviennent de ce fait sources d'angoisse. La science et la technique, la raison qui les fonde, les désirs qui s'y cachent, expriment les mœurs et les rapports sociaux actuels, les échecs comme les succès, les craintes comme les désastres ou les désordres qui menacent des sociétés en perpétuelle transformation.

Le caractère à la fois rassurant et inquiétant de la raison

La science et la technologie rendent le monde plus intelligible sur certains plans alors que, sur certains autres, ce dernier apparaît plus impénétrable, conduisant à une multiplication des problèmes à résoudre. Témoins les difficultés que suscite la procréation assistée ou que représentent les déséquilibres des écosystèmes et de la biosphère. Les risques que nous courrons paraissent s'être considérablement accrus et, en même temps, il semble que nous sommes incapables de les apprécier. La société industrielle a peut-être mis fin à un certain type d'angoisse métaphysique en introduisant la science et la technique moderne, mais ces dernières provoquent d'autres

peurs. Il semble que la science et la technologie résolvent des problèmes, mais qu'elles en créent d'autres qu'elles ne savent « maîtriser ou même énoncer » (Duclos, 1989 : 7). C'est comme si à chaque progrès scientifique correspondait une part de peur. Peut-être faut-il conclure que la volonté de maîtrise scientifique entretient avec le monde de l'irrationnel des liens plus étroits qu'on ne croyait.

Duclos précise qu'« une résonnance subjective, morale ou passionnelle, accompagne toujours l'étude objective du péril, et la soutient autant qu'elle la déforme » (Duclos, 1989 : 11). Il n'y a pas plus de risque pur que de sécurité absolue. Alors qu'on est sensible à tel danger, on peut fort bien ignorer tel autre, tout comme, satisfait de telle forme de protection, on peut ne pas en rechercher une qui serait plus convenable. Sous ce rapport, l'homme de la rue n'agit pas différemment de l'homme de science. Le savoir rigoureux n'est marqué que d'une dose plus subtile ou plus forte d'incertitude, de confiance, de prévention, de défi (Duclos, 1989 : 11).

La culture contemporaine s'attarde à évaluer les risques du progrès en se basant sur un processus où s'excluent mutuellement exactitude de la science et de la technique et désir, peur, impulsion, subjectivité et intérêts de toutes sortes. Il y a peut-être non pas exclusion, mais rencontre entre raison et passion, entre sécurité et peur, entre science et croyance. Il n'est peut-être plus possible de soutenir le point de vue selon lequel la sécurité s'acquiert par une objectivation du monde et des rapports de l'homme avec celui-ci. Cette objectivation ne semble pas faire partie du quotidien des scientifiques qui bravent le danger. Dans ce quotidien s'infiltrent plutôt la passion, le désir du scientifique, plus ou moins conciliable, selon les circonstances, avec la raison d'État. Qu'il s'agisse des radiations ionisantes, des changements climatiques, des pluies acides ou des dioxines, d'un danger extrême ou d'une bagatelle, le scientifique conforte ou inquiète. L'incertitude tend à refaire surface à chaque nouveau questionnement et se profile à partir de convictions préconçues, soit optimistes, soit pessimistes, et récupérées par la gouvernementalité chaque fois qu'elle en a besoin.

> Les scientifiques semblent bien être partie prenante de la question de l'incertitude, en tant que membres d'une société fondée sur le compromis instable entre le désir de l'exploration et la passion de l'autorité maintenue. C'est cette participation du scientifique à l'ambiguïté sociale, signalée par les jeux fluctuants autour de la peur de l'inconnu, qui explique sans doute, mieux que toute autre théorie

> de la pure motivation de savoir, la difficulté toujours plus prégnante de la science à définir consciemment ses propres critères de sélection de l'établissement de la réalité des périls. (Duclos, 1989 : 86)

En matière de définition des dangers, les sciences n'ont plus le monopole de la rationalité. Celle-ci repose sur des propositions spéculatives et elle ne peut produire que des propositions de probabilité (Commission Gulberkian, 1996 : 75 et suiv.). Souvent, on ne peut adopter qu'un point de vue éthique pour discuter de certains dangers. Les affirmations de la « science » concernant les dangers du développement industriel correspondent à des opinions imposées par le milieu et comportent des jugements de valeur, alors que les discussions sociales et la perception des dangers dépendent des arguments scientifiques. La rationalité scientifique sans la rationalité sociale est vide, selon Beck (1992 : 30). La rationalité sociale, de nos jours, doit prendre en compte des thèmes tels que le travail, l'éducation, les conflits entre les sexes, la famille, alors que l'individu est au centre de tout, plus que jamais responsable de son destin.

Le marché du travail a été dans le passé l'élément qui assurait le plus le développement de l'individu : gérer son budget, son temps, délimiter ses espaces vitaux, prendre soin de son corps ou de sa santé, acquérir des croyances et une vision du monde. Développé par la bourgeoisie et relié actuellement au plein emploi, cet individualisme est en partie redéfini parce que l'individu ne peut plus compter sur le réseau traditionnel de support. Ce sont l'acquisition et l'exercice de compétences au travail qui importent désormais. L'éducation transforme l'individu et le rend producteur de sa propre place face au travail, de sa propre histoire sociale. La durée des études et les modes de penser, l'avènement d'un langage universalisant ont pour effet d'éloigner l'individu des traditions locales et de le forcer à se découvrir et à réfléchir par lui-même (Beck, 1992). Quand la personne éduquée entre sur le marché du travail, un autre déracinement l'attend. La mobilité et le type d'emploi, les changements dans les relations sociales supposent que l'individu doit s'adapter. En outre, à cause de la compétitivité, celui-ci doit chercher à se démarquer des autres. La classe sociale perd de son importance au profit de l'individu. Les inégalités sociales sont fonction des risques sociaux, qui relèvent exclusivement de l'individu. De nouvelles solidarités peuvent se créer. Elles dépendent de questions ou de situations particulières actuelles et se caractérisent par le pragmatisme dans la lutte individuelle pour l'existence.

Le conflit entre les sexes excède les questions de sexualité, de mariage, d'intimité, d'éducation des enfants entre autres. Il concerne maintenant aussi le travail rémunéré, l'accès aux professions, l'inégalité sociale, enfin des questions politiques et économiques très souvent passées sous silence. La femme, « libérée » des vieilles structures, ses enfants une fois élevés et partis du foyer, peut s'occuper un peu plus d'elle-même. Le réaménagement et l'automatisation du travail à la maison, la planification familiale, la fragilité des rapports entre conjoints et la perte de leur caractère sacré, l'égalité en matière de travail sont des facteurs qui contribuent à détacher la femme des traditions propres à l'ère industrielle. Du même coup, le risque est grand que la femme se retrouve seule et pauvre. La famille aussi est « libérée » ou forcée, en quelque sorte, de se constituer sans les anciens liens qu'elle comportait : la garde de l'enfant peut être partagée entre le père et la mère ; l'homme et la femme se retrouvent sur des voies séparées. L'individualisation progresse avec ses bons et ses mauvais effets. Comparable à un marché libre, la vie de chacun se libère de ses attaches, l'enfant étant peut-être la dernière de celles-ci, la plus forte en tant que lien du sang. Il est vain de rêver à un retour à la famille nucléaire, il n'est pas plus utile de vouloir recréer les institutions qui ont favorisé ce type de famille. Il ne reste peut-être qu'à chercher une nouvelle forme de solidarité par-delà les pièges que suppose la division entre les sexes.

Tandis que la famille perd de son importance, l'individu devient le point tournant, l'unité de reproduction de sa vie sociale (médiatisée par le marché), aussi bien que de sa vie personnelle. Mais, en même temps, la normalisation guette l'individu, car il devient dépendant de la « loi du marché », de l'argent, de l'éducation, entre autres. L'autonomie de l'individu s'exprime dans les valeurs hédonistes, le respect des différences, le culte de la libération personnelle, de la décontraction, de l'humour, de la sincérité, du psychologisme et de la libre expression (Lipovetsky, 1983).

La vieille société disciplinaire croyante dans l'avenir, dans la science, dans la technique, qui avait abandonné les valeurs aristocratiques et les traditions séculaires au nom de l'universel, de la raison, de la révolution, semble être condamnée. Une autre se profile au loin, qui n'a plus foi dans l'avenir ; elle ne croit pas au progrès, ni à la révolution, ni à la capacité de la science à baliser le chemin de l'homme. Si tout est en balance, une nouvelle rationalité, un nouvel équilibre sont alors possibles, pourrait-on dire. Ce nouvel équilibre

est à établir entre l'individualisme forcené et le collectivisme à outrance, capables tous deux de façonner les différences ou de les aplanir complètement, entraînant la pire des tyrannies. La tension du désir qui se porte alternativement sur chacun de ces deux pôles s'avère peut-être la meilleure des sécurités. C'est dire que la violence sociale est une sorte de refus de l'« atomisation », de l'individualisation. Elle exprime un désir de communion dans laquelle le sujet aurait sa place :

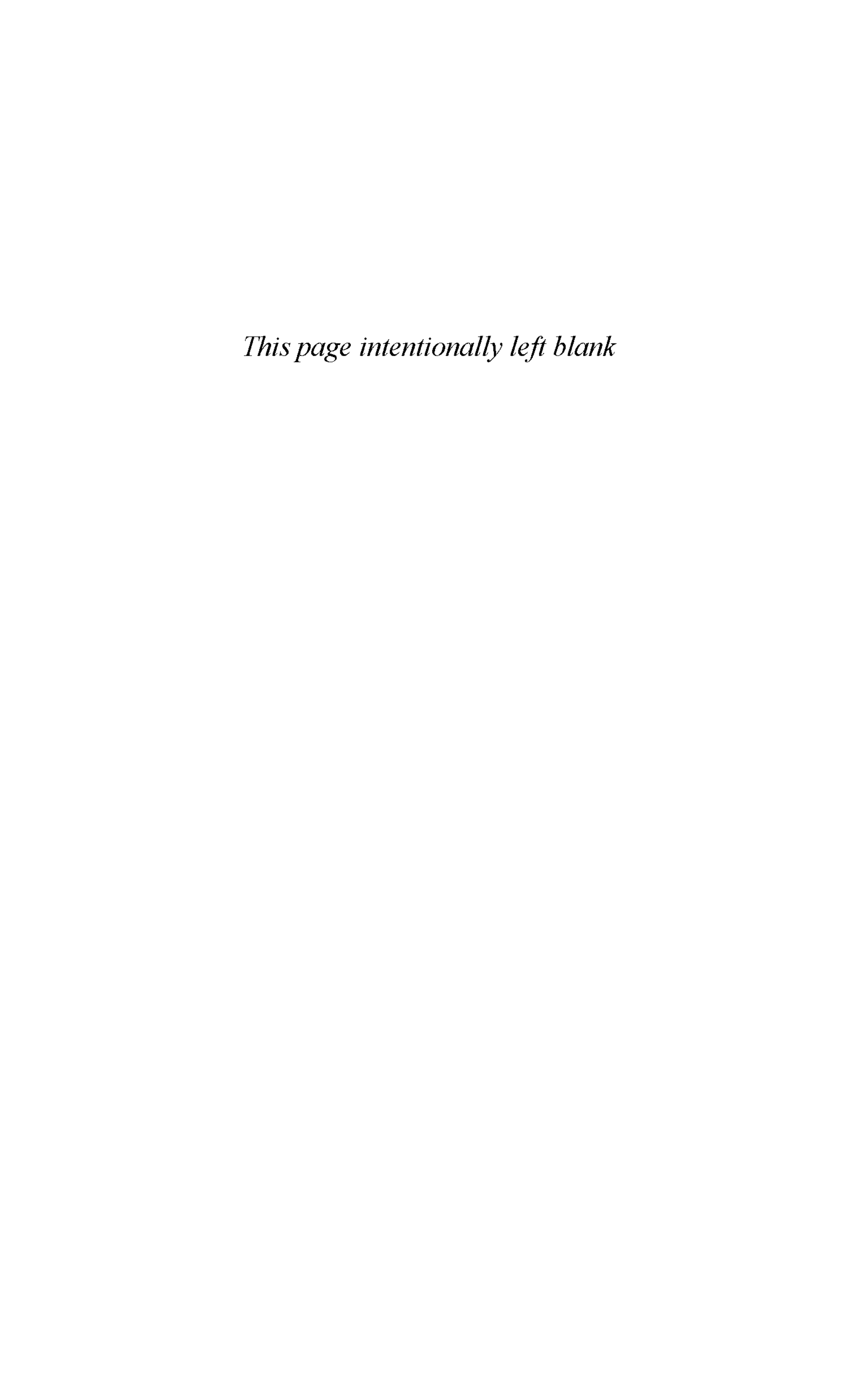
> c'est-à-dire que c'est dans la mesure où le social vécu dans la différence reste l'élément déterminant, que la subjectivité peut prétendre à son épanouissement le plus complet. Cette tension, qui se vit parfois dans la violence et le combat, est une autre manière de dire l'échange symbolique ou le collectif. Vivre la différence, ce n'est pas postuler abstraitement une identité ou une égalité naturelle, c'est reconnaître qu'il existe une inégalité essentielle comme il existe des passions plurielles et pourtant complémentaires, ou opposées. Que l'on tâche de pondérer les effets de cette inégalité essentielle, ce n'est que justice, c'est même la tâche principale de l'organisation sociale, mais cette pondération ne peut s'effectuer si elle entend réaliser une unité généralisée, ce qui sous couvert de justice est en fait l'application d'une politique du mépris, puisqu'aussi bien rendus à l'état d'éléments interchangeables, les individus sont de facto niés en tant que tels. (Maffesoli, 1979 : 178)

Pour se défendre ou pour se rassurer, l'être humain cherche à comprendre. Dans la vaste entreprise de sécurisation se trouve probablement le fondement de tous les systèmes explicatifs de la réalité, qu'ils soient mythologiques ou scientifiques (Reeves, 1986 : 53). La raison sert ainsi à sécuriser et, pour ce faire, elle interprète les réalités, énonce ses vérités, établit ses formes de justice (Saul, 1993). La raison peut aussi bien rassurer qu'inquiéter. Est-ce bien paradoxal ? À première vue, possiblement, mais si on examine un des effets de cette inquiétude, mitigée en quelque sorte ou dosée même, il apparaît que l'inquiétude produit un développement phénoménal chez l'homme. Dans sa quête pour comprendre, l'homme perfectionne son intelligence. En effet, son cerveau passe de 500 grammes à 1400 grammes en quatre millions d'années. À cause de son déséquilibre constant, l'individu est obligé d'accroître la fertilité de son intelligence : il est incapable à la fois d'atteindre l'état de stabilité nécessaire pour sa sécurité et d'acquérir une compétitivité qui écraserait tous les autres. Il devient donc un être complexe et angoissé (Jacquard, 1991 : 82 et suiv.), et cherche parfois à faire disparaître

l'angoisse non pas en cherchant à comprendre davantage, mais en refusant le savoir. Ainsi l'industrialisation a conduit à un univers où l'on tranquillise non seulement l'enfant, la mère, le vieillard, mais aussi le fou, le malade et le mourant. L'éducation, la santé, les loisirs, mais aussi les drogues de toutes sortes, les médicaments, les thérapies, les médias (et les milliards de dollars qui y sont dépensés) peuvent ôter à l'homme son angoisse mais en le privant de tout désir. L'homme se voit ainsi enlever ses peines comme ses joies, il se voit retirer la vie (Pradal, 1977).

En conclusion, il apparaît bien que la raison est bien liée à l'insécurité : elle est une réponse à celle-ci et même elle la suscite. Ainsi, nous désignons certains dangers et en oublions d'autres : nous nous satisfaisons de certaines formes de sécurité et nous ne cherchons pas à en trouver d'autres qui soient plus convenables.

Une raison rassurante sous certains aspects et inquiétante sous d'autres, une raison inventée mais aussi inventive du vrai et du juste, une raison de plus en plus questionnée, mais aussi de plus en plus technicienne qui, maintenant, dirige notre existence remplie de risques. Nous allons maintenant tenter de voir comment, toujours pour nous rassurer, pour nous rendre maîtres de notre destinée, cette rationalité technicienne qui est la nôtre a fait surgir la violence comme thème propre.



This page intentionally left blank

2

La raison technicienne et la violence comme thème propre

Comment la raison pense-t-elle la violence, comment la fait-elle sienne pour bâtir le monde, mais aussi comment la précise-t-elle pour dompter l'homme, qui devient ainsi à la fois maître et esclave en quelque sorte de sa propre démarche? Censée fournir démocratie, justice, sécurité, la vérité, dans son dévoilement progressif, a produit le bien-être et le bonheur, mais encore le totalitarisme, l'injustice, l'insécurité. Tout savoir visant à courber sous sa loi la nature, la société, l'homme qui s'y trouve, la pensée même d'une vérité absolue comme celle d'un seul Dieu, s'accompagne très souvent d'un pouvoir qui se veut également immense. Ajoutons la puissance de la technique à cet absolutisme et nous obtenons des résultats pour le moins imprévus, bouleversants et dramatiques, surtout quand l'arme de la violence est utilisée afin d'atteindre le progrès social, la sécurité, le bonheur et l'accomplissement de l'homme. L'être humain se trouve à l'intérieur d'un cercle quasi infernal où la « raison » l'oblige paradoxalement à se réaliser au moyen de la violence.

Le développement de la raison technicienne

Dans le monde ancien, les incertitudes matérielles et les incertitudes humaines se voient réunies sous forme d'un monde maléfique ou d'un objet terrifiant. Nommer le danger était le meilleur moyen de mettre en place les normes nécessaires pour protéger et organiser la société. Le danger devient une condition de la solidarité, et le sacré ne fait que confirmer celle-ci. La raison pratique ne se sépare pas du sacré. Le social se fond dans la nature et celle-ci est reprise dans une image du social ou dans le surnaturel (Duclos, 1989: 21). Les désordres et les violences qui surviennent peuvent

être réinterprétés comme forces surnaturelles, et la religion, en tant qu'institution, devient ainsi le principal moyen de « domestiquer » la violence. La religion sert ainsi à maintenir la cohésion du groupe. Atténuer, domestiquer la violence, rassurer mais aussi contrôler et encadrer les individus, les soumettre et même éliminer certains membres du groupe, voilà ce dont est capable le sacré. Deux épisodes dramatiques de notre passé occidental illustrent comment, en effet, soumission et élimination se trouvent justifiées par la raison. Le péché impose son ordre et la femme est conduite au bûcher ou ostracisée.

Le péché

Selon Delumeau (1983), la peur du péché, la peur de soi pour ainsi dire, a été constituée par le macabre et le pessimisme de la Renaissance, par la quasi-impossibilité d'assurer son salut, par une pastorale de la peur. Disons un mot de ces facteurs qui ont contribué à entretenir la peur.

Le macabre et le pessimisme ont leur source dans le « mépris du monde », dans l'obligation morale de le fuir. Le monde d'ici-bas n'a en lui-même nulle valeur. On oppose ainsi temps et éternité, multiplicité et unité, extériorité et intériorité, vanité et vérité, terre et ciel, corps et âme, plaisir et vertu, chair et esprit. Dès le IVe siècle, le mépris du monde devient un thème familier. Les directeurs de conscience répéteront sans relâche que le monde n'est pas le monde, que la vie n'est pas la vie. Audelà d'un certain point cependant, le mouvement peut se faire dans l'autre sens et servir la vie :

> Il est vrai que, dans un climat d'angoisse et de morbidité, l'attrait du macabre risquait de fourvoyer les hommes du temps — et il n'y a pas manqué — dans deux directions finalement opposées, l'une et l'autre, au message religieux initial. Le premier de ces chemins sans issue était la complaisance pour les spectacles de souffrance et de mort. On est parti des crucifixions, des flagellations, de la *Légende dorée* et des évocations de martyres et on a abouti à des scènes volontairement malsaines de tortures, d'exécutions et de carnages. De la leçon morale et religieuse, on a glissé à la délectation sadique. Le macabre a fini par être exalté pour lui-même.
>
> La seconde évasion hors des sentiers indiqués par l'Église a consisté dans le retournement du *memento mori* en *memento vivere*:

puisque la vie est si brève, hâtons-nous d'en jouir; puisque le corps mort sera si repoussant, dépêchons-nous d'en tirer tout le plaisir possible, tant qu'il est en bonne santé. Rappelons-nous ce qui se passait durant les pestes: les uns se précipitaient vers les églises; les autres s'adonnaient goulûment aux pires débauches. Ces témoignages prouvent que le macabre pouvait être reçu comme une invitation à l'érotisme. (Delumeau, 1983: 128)

La quasi-impossibilité d'assurer son salut peut aussi conduire à prendre des attitudes contraires: s'efforcer d'obtenir l'impossible ou profiter au maximum de la vie ici-bas. Dans les deux cas, on se définit par rapport au péché, par rapport à la culpabilité qu'il entraîne, d'autant plus que tout semble péché. Les désirs, les pensées, les actions ou même le refus d'agir peuvent être mauvais et il faut avouer ce péché.

Obligé de se confesser depuis le concile de Latran en 1215, le paroissien est surveillé par son confesseur. Il devra faire l'aveu de ses fautes et les expier. Le contenu de l'aveu n'a pas de limite. L'objet de l'aveu peut constituer un péché mortel ou un péché véniel et toucher tous les aspects de la vie. La luxure, l'envie, la paresse et l'avarice sont les péchés capitaux sur lesquels on insiste le plus.

Il n'y a point de péché dont toutes les circonstances soient mortelles comme celles du péché d'impureté. Un petit larcin, un petit mouvement de colère, ce ne sont que des péchés véniels; mais un regard lubrique, une pensée impure avec la moindre complaisance, ce sont des péchés mortels qui condamnent aux flammes éternelles. Enfin il n'y a point de vice qui entraîne un si prodigieux nombre d'âmes dans les enfers que l'impureté. Malheureux celui qui sera de ce nombre. (Le Doctrinal de sapience, Troves 1604, dans Delumeau, 1983: 239)

L'impureté conduit tout droit en enfer, mais l'envie, la paresse et l'avarice entraînent un châtiment qui n'est pas moindre.

Car il semble que la justice divine traite avec les pécheurs comme la justice humaine traite avec les plus grands criminels. Celle-ci n'est pas contente de punir un coupable en sa personne, elle décharge sa colère sur ses enfants et sur ses esclaves, elle croit que tout ce qui le touche est souillé [...] elle mesle le sang des enfans avec celuy de leur père, elle enveloppe dans une mesme punition l'innocent avec le coupable et, pour rendre le crime plus odieux, elle punit tout ce qui appartient au criminel. Elle n'espargne pas mesme les choses insensibles, elle attaque les morts après avoir

> chastié les vivans: car elle abat les maisons et elle ruine les chasteaux de son ennemy, elle fait sentir la cholère aux rochers et aux marbres, elle brûle ce qu'elle ne peut renverser, et comme si le coupable vivoit en chaque partie de ses ouvrages, elle pense luy donner autant de morts qu'elle abat d'édifices [...] Ainsi traite la justice divine avec l'homme pécheur. (Senault, 1644, dans Delumeau, 1983: 322)

En transformant l'homme en pécheur, en considérant la vie comme une source continuelle de péché, en faisant de l'aveu du péché une obligation solidaire de la libération de l'homme, le christianisme a enfermé ce dernier dans le cercle infernal d'une culpabilité sans fin. Alors il s'est installé une sorte de folie, de « névrose » ou de « psychose » collective consistant en une crainte du jugement de Dieu, une surenchère des scrupules, une rumination mentale de la faute et une fixation sur la mort. L'homme est engagé dans un combat contre lui-même dont il ne peut sortir vainqueur. Plus l'examen de conscience s'approfondit, plus les mortifications s'imposent, transportant le pécheur dans un autre monde ou lui faisant nier l'existence de celui où il est. Par le fait même, l'homme devient étranger au réel, il en vient à se nier en tant qu'homme. Réprimant toute son agressivité, pratiquant les vertus d'obéissance et d'humilité, il se soumet.

La pastorale de la peur, inspirée d'une éthique monastique et d'une philosophie du refus, met au premier plan les supplices de l'au-delà, le jugement sans pitié d'un dieu plutôt vengeur, les péchés si nombreux et répétitifs des hommes, le mariage même comme un « état dangereux ». Tout plaisir, tout divertissement, toute pensée et tout désir de plaisir ou de divertissement devront inquiéter au plus haut point, car ils peuvent conduire au péché mortel.

> 1. Examinez si vous avez toujours eu une juste idée du péché véniel, le regardant comme un mal très-grave de sa nature.
>
> 2. Examinez et pesez mûrement ce que vaut un péché véniel, puisqu'il n'est permis en aucun cas de le commettre, quand même il s'agirait de sauver le monde.
>
> 3. Examinez si vous avez bien calculé la malice d'un péché véniel, pour l'expiation duquel il faut le sang précieux de Jésus-Christ, et qui, en un sens, est un mal plus grand que l'enfer même.
>
> 4. Examinez si vous avez jamais pesé les effets pernicieux que cause quelquefois le péché véniel.

5. Examinez si vous avez jamais recherché le remède le plus efficace pour obtenir le pardon de tant de péchés véniels que vous commettez journellement.
6. Examinez si vous réfléchissez jamais que le péché véniel peut en quelque sorte être appelé un mal mortel, parce qu'il dispose de deux manières au péché mortel, directement et indirectement.
7. Examinez si vous avez jamais considéré avec quelle sévérité Dieu punit le péché véniel en cette vie et dans l'autre.
8. Examinez si vous avez jamais employé un remède efficace pour vous délivrer des péchés véniels. (Leonard de Port-Maurice, dans Delumeau, 1983 : 473)

La peur du péché, expression d'une angoisse globale, est apparue en Occident au XIVe siècle et elle n'a disparu véritablement, dans certains pays, qu'au XXe siècle. Délivrée de cette peur au XVIIIe siècle, l'Europe l'a tout de même répandue en Amérique. Elle y est demeurée globalement jusque dans les années 1950 au Québec. Prisonnier de soi, l'individu ne peut véritablement s'évader, se libérer, car un mal ennemi et toujours présent, un mal reconnu, un mal vivant et qui fait toujours penser à la mort habite en lui. Mais il apparaît que cet ennemi intérieur ne suffit pas. Un autre ennemi extérieur à soi guette en premier lieu le moine et même tous les autres hommes en général.

La femme

La peur des femmes est d'abord une affaire d'Église et va se transmettre à tout un peuple. Comment? Les moyens sont diversifiés et puissants : on fait appel à une certaine tradition, on diabolise la femme, on insiste dans les discours officiels sur ses « infamies ». Les textes et l'iconographie accusent eux aussi la femme.

Dans le judaïsme de l'Ancien Testament et dans le monde grec, la femme est parfois bonne, tendre et sage, mais le plus souvent elle est insatiable, fatale, juge du sexe de l'homme, en somme elle est une mante religieuse. Saint Paul dira bien que l'homme est la tête... et, ainsi, il dénigrera la femme, dévaluera la sexualité.

L'Église se souvient de saint Paul quand elle diabolise la femme et elle va même beaucoup plus loin que lui. Les inquisiteurs, les prédicateurs et les théologiens soucieux de protéger l'Église contre les attaques du démon, se permettent de voir ce dernier, entre autres, dans la personne même de la femme. La femme

devient un diable domestique qu'il faut faire travailler, battre si nécessaire, traiter comme une bête, car elle lui ressemble par sa conduite. Elle est un appât pour entraîner en enfer. On ne peut se fier à sa parole et, devant les tribunaux, il importe de tenir compte de cette faiblesse. Enfin, pour l'Église, elle a tous les vices de l'homme en plus des siens. Le *De planctu ecclesiae* (1474), commandé par Jean XXII et le *Malleus maleficarum* (1486), qui contiennent des critiques acerbes de la femme, servent de guide aux confesseurs, prédicateurs et juges de l'Inquisition. Un climat de peur s'installe, la persécution des femmes commence.

Pour la science médicale, la femme est fragile, débile, imbécile (ici on incrimine ses organes sexuels internes). Selon Rabelais, la femme doit « être tenue en laisse et ne doit pas détourner l'homme des nobles tâches qui lui sont réservées » (Delumeau, 1978 : 427).

Les autorités juridiques, pour leur part, insisteront sur l'infériorité structurelle de la femme. Il lui est défendu de signer aucun contrat que ce soit sans le consentement de son mari. La loi doit placer la femme sous l'autorité de l'homme car la nature l'a voulu ainsi. Richelieu met en avant ce genre d'argument, alléguant la passion même de la femme. Celle-ci est passablement dépourvue de raison, se situe ainsi entre l'homme et la bête. Cela explique pourquoi elle se livre plus facilement à la sorcellerie que l'homme et pourquoi aussi l'homme de loi la destine au bûcher.

Il n'est guère surprenant, étant donné la position des autorités religieuses, médicales et juridiques, que les textes littéraires soient hostiles à la femme et que l'iconographie la concernant soit malveillante. Dans cette iconographie, la femme est toujours à l'ombre de l'homme, elle l'empêche d'accomplir sa vocation intellectuelle ou militaire. Enfin, si elle est belle, elle est également bonne ; si elle a la laideur en partage, elle est aussi vieille et méchante.

Dénaturées, défigurées, diabolisées, les femmes subiront les pires tourments entre les années 1560 et 1630, et des milliers d'entre elles seront condamnées au supplice du feu. Il faut se rappeler que l'Inquisition a été abolie tardivement dans certains pays. Le premier inquisiteur, un Allemand, fut nommé en 1231, et le tribunal de l'Inquisition a été actif jusqu'au XIXe siècle. Ennemies potentielles de Dieu, des moines, de l'Église, les femmes peuvent

être aussi ennemies du peuple au même titre que Satan et ses suppôts, que les idolâtres, les musulmans et, par-dessus tout, les juifs. Peut-être aussi deviennent-elles ennemies du peuple non pas en tant que vouées à Satan, mais en tant qu'êtres morbides, pathologiques, inférieurs au plan bio-psycho-social. Elles figurent, à cet égard, parmi les cibles privilégiées. Le processus de « débilisation » ressemble à l'ancien : définition de sa nature par les autorités, objectivation des principaux traits qui la caractérisent, acceptation générale de cette manière de voir.

Ces deux épisodes de l'histoire concernant le péché et la femme ont un lien avec le pouvoir grandissant de l'Église. Les autorités religieuses exercent sans entraves le pouvoir temporel et celui-ci devient répressif. Pendant de nombreux siècles, « on estima, au plus haut niveau, qu'en terre de chrétienté, quiconque n'adhérait pas à la Vérité n'avait pas le droit de vivre » (Delumeau, 1977 : 55). De fait, des intellectuels et des hommes politiques ont commencé à critiquer l'Église et ses méfaits et à prôner l'humanisme. Les révolutions auront raison du pouvoir de l'Église après qu'elles auront mis au point leur propre machine à lire le réel. La raison technicienne devient victorieuse.

Le catholicisme est une religion institutionnalisée qui a tendance à tout englober. L'homme est ou doit être toute spiritualité à l'intérieur d'un ensemble totalement sacré : « Que la vie soit dans les hommes, dans les animaux ou dans les plantes, c'est toujours la Vie, et quand vient la minute, l'insaisissable point qu'on nomme la mort, c'est toujours Jésus qui se retire, aussi bien d'un arbre que d'un être humain » (Bloy, dans Eliade, 1975 : 385). Selon Eliade, toute forme religieuse tend à réaliser son archétype propre :

> De sorte que nous pouvons enregistrer déjà un double processus dans l'histoire des faits religieux : d'un côté, une apparition continue et fulgurante d'hiérophanies et, par suite, une fragmentation excessive de la manifestation du sacré dans le Cosmos ; de l'autre, une unification de ces hiérophanies par l'effet de leur tendance innée à incarner le plus parfaitement possible les archétypes et à réaliser ainsi pleinement leur structure propre. (Eliade, 1975 : 388)

Comment, en effet, les archétypes s'incarnent-ils, peuvent-ils le faire à l'intérieur de l'Église? L'Église, au temps des monastères, se retire du monde et se sépare d'avec lui pour ainsi dire, développant tout un ensemble de moyens techniques et profanes.

La vie monacale connaîtra le déclin au terme du premier millénaire et les clercs se chargeront de mettre en application les nouvelles orientations de l'Église, laquelle vise à transformer l'ordre social. La tâche des clercs est « de conduire les laïcs vers le bien [...] en répandant parmi eux la sacralité de toute part jusque sur le champ de bataille, jusque dans les tanières de faubourgs [...] Car le champ de lutte s'était déplacé : ce n'était plus le cosmos [...] Le fort de la lutte, la forme nouvelle de l'opus Dei, du travail pour Dieu, s'établissait désormais à l'intérieur de ce microcosme qu'est chaque homme [...] » (Duby, dans Miquel et Ménard, 1988 : 159).

Placée dans le monde, l'Église se forme un nouvel imaginaire collectif qui l'amène à condamner la ville à cause de sa violence, de sa richesse et de sa sensualité. La ville et ses milieux de travail, les techniques qui s'y créent deviennent des dangers de péché. Mais, en même temps, l'Église, ambivalente, développe ses techniques. L'édification des cathédrales surtout, la remise en valeur du travail et des moyens qui s'y rattachent par l'ordre de Cîteaux, amènent la diffusion des techniques et la rationalisation de leur usage. Les quelque 700 maisons de Cisterciens, à la fin du XIIIe siècle, contribuent grandement à réhabiliter le travail manuel au sein de l'Église. L'ordre acquiert un prestige universel et œuvre à la réforme de l'Église. Le modèle et ses techniques, inscrits à l'intérieur de la réforme, se répandront ensuite dans le peuple.

Les chrétiens ont réussi à incarner les archétypes. Ce n'est pas une religion de clan ni de tribu. C'est une grande religion de par sa

> structure socio-culturelle particulière, structure comportant au point de vue organisationnel l'état, au point de vue économique la ville, au point de vue technique l'écriture, au point de vue idéologique enfin la philosophie. On voit tout de suite que les grandes religions n'étaient pas concevables aussi longtemps que la socialisation humaine demeurait bloquée au niveau du tribalisme. Il apparaît moins immédiatement [...] qu'elles ne sont pas davantage concevables dans un contexte de sécularisation et de rationalisme. La société séculière en effet enlève aux grandes religions le rôle de définiteur idéologique qu'elles s'étaient arrogé depuis l'origine. Elle le fait très précisément dans la mesure où elle déboute la philosophie de sa position dominante dans le champ de la rationalité. (Lapointe, 1988 : 183)

Quels sont en effet les changements qui se produisent au XVIIIe et au XIXe siècle? Que devient le christianisme?

Au XVIIIe et au XIXe siècle, l'Europe voit naître une nouvelle idéologie qui fait concurrence au christianisme: le rationalisme. Déiste au XVIIIe siècle, le rationalisme deviendra athée au XIXe siècle. Mais, déiste ou athée, le rationalisme métaphysique peut constituer une religion.

> Or, jugé à l'aune de cette religion savante, le Christianisme tout entier apparaît comme populaire. Il se prétend en effet fondé sur la révélation, c'est-à-dire sur une ou plusieurs interventions historiques, factuelles, contingentes de Dieu dans le monde. Dieu aurait parlé par les prophètes, il se serait même incarné en Jésus-Christ. Les Déistes, qui sont des croyants avoués, mais des croyants unilatéralement savants, dissolvent la synthèse multiséculaire qu'avait réalisée l'Église chrétienne entre la philosophie grecque et la religion de Jésus, entre une religion savante (grecque) et une religion populaire (chrétienne). (Lapointe, 1988: 201)

Il semble, avec le recul du pouvoir de l'Église et le développement de l'État moderne, que le profane l'emporte sur le sacré. Toutefois, la raison moderne, les techniques et la science se développent peut-être de façon autonome pour mieux devenir une croyance quasi sacrée et ainsi rétablir en fin de compte l'ordre symbolique supposément aboli. Le modèle technique et le technicien peuvent nous guider dans cet univers des symboles.

Dans la Grèce classique, dans l'Occident médiéval, à l'époque de la révolution industrielle et à l'époque actuelle, un modèle technique spécifique se dégage et s'accompagne d'un paradigme symbolique. Ce modèle et ce paradigme sont représentés en quelque sorte dans un personnage exemplaire:

> On le trouvera sous les traits successifs de l'antique chaman et du prêtre, spécialistes des techniques du sacré; du sophiste grec, maître de l'artifice et de l'ingéniosité technique; de l'inquisiteur médiéval; du surhomme prométhéen, au seuil de l'âge industriel; du savant et du technicien, enfin à notre époque, nouveaux responsables du Progrès sacré de l'histoire. (Miquel et Ménard, 1988: 29)

Toute technique est sacralisée de manière à faire partie intégrante de la culture des groupes sociaux qui l'utilisent. Facteur de bouleversement lorsqu'elle apparaît, la technique peut donner un surplus de pouvoir qui permet à la communauté de se prémunir

contre certains risques. Elle renforce l'ordre social, elle fournit la norme qui servira à ce dernier.

> L'objet technique est [...], de ses origines, investi d'une seconde dimension sacrée fondamentale, liée à l'acquisition d'une puissance autre qu'humaine, grâce à laquelle il devient possible de dépasser les limites de la condition profane. On comprend qu'en ce sens la technique soit à la source d'un sentiment de fascination pour cette toute-puissance qu'elle semble promettre (et permettre) d'acquérir [...] Cette technique est même le moyen de se relier à un univers qui transcende le monde humain, d'entrer en communication avec les pouvoirs extraordinaires qui l'habitent: de s'intégrer, en somme, à un sur-ordre cosmique. (Miquel et Ménard, 1988: 51)

L'Église asseoit son pouvoir sur de multiples relations; celles-ci concernent certaines croyances fondamentales relatives à Dieu, à l'homme et à sa place dans l'univers. C'est par rapport à cette place que les devoirs ainsi que les pratiques religieuses se définissent. Dans sa conduite à l'égard de l'individu, l'Église s'appuie sur diverses techniques et sur la vérité de ses dogmes. La conduite de l'État se fait de la même façon. Les techniques de ce dernier varient, et c'est non pas la vérité d'un dogme mais la vérité de la science qui guidera la conduite. La science moderne prétend à l'universalité et à la vérité en recourant à des méthodes expérimentales qui lui permettraient de prédire.

> Si la science se trouve ainsi mobilisée en vue de la construction d'un nouveau monde, force est de constater qu'elle ne se déploie désormais plus à partir du pôle du sacré de transgression mais qu'elle a résolument pris place sous la bannière d'un sacré éminemment respectueux, en raison de son activité aussi bien que des fins qu'elle poursuit. D'où, on le conçoit sans peine, la double valorisation dont elle témoigne désormais: tantôt c'est dans son aspect initiatique (plus «purement» scientifique) qu'on la célèbre, en glorifiant l'enthousiasme (c'est-à-dire, quand on s'arrête à l'étymologie, la possession divine) qui s'empare du savant-chercheur, et tantôt, c'est de manière plus prosaïque mais non moins émue: ce sont alors ses applications concrètes, techniques que l'on glorifie, sa capacité de régénérer le corps social. Cette double polarité, F. Bacon déjà l'avait bien pressentie lorsqu'il affirmait que le savoir c'est la puissance. (Miquel et Ménard, 1988: 230)

Sciences et techniques doivent remodeler le monde et faire surgir l'humanité nouvelle: une science qui pénètre les secrets de la nature, une technique qui donne une application aux découver-

tes de la science. C'est la puissance du rationnel, cette nouvelle religion athée. L'ordre totalitaire découlant de cette religion et la découverte des sujets modernes comme individus et du pouvoir grandissant de l'État sont ordonnés l'un à l'autre.

Trois stades se sont ainsi succédé :

> celui de la formulation du projet de la raison technicienne conquérante, grâce à une véritable révolution dans la raison au Moyen-Âge où, pour des raisons théologiques, cette raison, tout en conservant ses prétentions d'universalité, se trouve désormais privilégiée sous son aspect pratique ; celui, ensuite, de l'élaboration d'une nouvelle vision du monde s'exprimant à travers un mythe mécaniste qui, aux 17e et 18e siècles, invite à comprendre le monde à partir d'un modèle technique de machines simples, décomposables. Le projet cesse d'être alors un rêve pur, se donnant les moyens théoriques et le cadre conceptuel lui permettant d'appréhender le monde sur le mode d'une machine (ré)agençable ; celui, enfin, de l'application concrète de ce projet par le déploiement d'un nouveau système technique industriel fondé sur le schème de la puissance rationnelle de la technique réordonnatrice du monde. Ce nouveau schème s'appuie sur le double mythe de la Révolution industrielle et du Progrès ; il implique un développement sans précédent des techniques qui cherchent à rationaliser le monde et la vie. (Miquel et Ménard, 1988 : 254-255)

Ce schème suppose un nouvel ordre politique dans lequel le bonheur et la sécurité permettent à chaque être humain de se développer.

La promotion de l'être humain et son contrôle technique

Nos ancêtres ont d'abord demandé à Dieu de protéger leurs maisons, leurs champs et d'éloigner les épidémies et les désastres naturels. L'Église rassure et protège alors ses membres en instituant des processions, en distribuant des bénédictions, en encourageant le culte des saints et, en particulier, celui de la mère protectrice, la mère de Dieu. La peur de l'enfer ou l'angoisse face au salut éternel donnent lieu à bon nombre de pratiques destinées à rassurer. L'absolution, le rosaire, le scapulaire et les indulgences permettent d'éviter l'enfer, de sortir du purgatoire ou d'entrer au paradis. On se rassure

vis-à-vis Dieu, qui devient moins vengeur, les portes du ciel s'ouvrent à tous, un vent d'optimisme souffle et amène l'homme à se prendre davantage en main (Delumeau, 1989 : 477-539).

C'est avec les Lumières que le besoin de sécurité se laïcise et que, en partie, les assurances spirituelles sont remplacées par des assurances matérielles contre le feu, le vol, la violence contre les personnes et les dommages causés aux biens. L'éclairage des rues, la prévention des incendies, les nouveaux moyens de lutte contre le feu et le renforcement de la police sont destinés à rassurer les habitants des villes. Les Lumières dans ce sens marquent l'avènement de la manière moderne de gouverner. L'humanisme (promotion de l'être et de son développement) prend le pas sur toute autre doctrine. Les philanthropes entrent en action et découpent le sujet dans sa moralité profane. Apparaissent ainsi le criminel qu'il faut corriger, l'aliéné qu'il faut traiter. On empêchera les individus de commettre des actes de violence et les moyens utilisés pour ce faire seront différents, ce qui contribuera à une société plus paisible. La violence comme thème propre apparaît dans les sillons noueux de l'humanisme et de ses rapports. Voyons comment.

Au XVIII[e] siècle est encore présent à l'esprit le spectacle du condamné exposé sur la place publique, écartelé, tenaillé, brûlé par le feu, le soufre ou le plomb fondu. Cela n'est pas sans faire penser à l'arbitraire en matière d'établissement des peines. Aucun concept ne permet de proportionner de manière précise le crime et la punition. Montesquieu s'insurge contre la mauvaise gestion de la justice. Ses critiques sont reprises par les autorités en place. Elles établissent une distinction entre la loi et la morale. Chaque crime peut être un péché, mais non l'inverse. De plus, aucune loi adoptée après un fait ne peut être invoquée pour assigner en justice l'individu suspecté d'être responsable de ce dernier. Ces principes sont défendus par Beccaria.

Dans son *Traité des délits et des peines* (1965), Beccaria (1738-1794) met en évidence les faiblesses du système judiciaire : des lois imprécises, une procédure et des punitions barbares, le pouvoir discrétionnaire du juge, etc. Comme la société a pour but d'assurer l'épanouissement de ses membres et que le législateur a pour rôle de déterminer les conditions de cet épanouissement, il en résulte une « arithmétique sociale » applicable au crime et au châtiment : la vraie mesure de la gravité du crime réside dans le tort causé à la société, et la peine doit être proportionnelle au crime, ne compor-

ter qu'un minimum de douleur, mais suffisamment forte pour dissuader les autres et empêcher les récidives. En aucun cas, la peine ne doit aller à l'encontre des droits imprescriptibles de la personne. Beccaria s'élève donc contre la torture et la peine de mort; il dénonce aussi l'absurdité et l'immoralité des peines qui poussent le coupable ou sa famille à commettre de nouveaux crimes. La prévention (par le châtiment) doit être le principal souci du législateur. Les thèses de Beccaria rencontrent d'abord une opposition farouche, mais finissent par être acceptées dans certains milieux. C'est ainsi que des réformes sont instituées en Italie et en Autriche ; en France, les thèses de Beccaria sont reçues avec enthousiasme par les encyclopédistes. L'Angleterre résiste, mais c'est dans ce pays que Beccaria compte ses disciples les plus éminents, en particulier John Howard et Jeremy Bentham.

À sa façon, Kant va aussi, comme Beccaria, rechercher une punition équitable. Selon lui, on ne peut ignorer la transgression même si elle n'entraîne que peu de dommages pour l'autre. Il y a obligation morale de punir. En effet, il y a dans l'idée de la raison pratique

> une chose qui accompagne la transgression d'une loi morale, c'est la *punissabilité* (*Strafwurdigkeit*). Or, on ne peut guère rattacher au concept de châtiment comme tel, la participation au bonheur. Car, bien que celui qui punit puisse avoir en même temps la bonne intention de faire servir également la punition à cette fin, elle doit cependant au préalable se justifier comme châtiment, c'est-à-dire en soi comme simple mal, en sorte que l'individu puni, si la chose en restait là et qu'il ne pût apercevoir aucune faveur se dissimulant sous cette rigueur, devrait avouer lui-même qu'on lui a fait droit et que son sort correspond parfaitement à sa conduite. Tout châtiment comme tel doit donc être en premier lieu la justice et celle-ci constitue l'essentiel de ce concept. (Kant, 1974: 51)

Le « criminel » doit admettre que la peine est juste et reconnaître que la personne qui lui inflige celle-ci est dotée d'une réelle autorité morale.

> Ainsi, le concept de la moralité et du devoir devait bien nécessairement précéder toute considération de contentement et n'en peut être dérivé. Or, il faut d'abord savoir apprécier l'importance de ce que nous nommons devoir, l'autorité de la loi morale, et la valeur immédiate que l'individu acquiert à ses propres yeux par l'observation de cette loi, pour sentir la satisfaction que donne la conscience

> d'un comportement conforme au devoir et l'amertume du remords quand on a à se reprocher une infraction à la loi. (Kant, 1974: 52)

Il est nécessaire d'admettre que la nécessité de punir fait partie de l'usage pratique de la raison et que cela est conforme à la raison spéculative.

> L'usage spéculatif de la raison, *par rapport à la nature*, conduit à l'absolue nécessité de quelque cause suprême *du monde*; l'usage pratique de la raison, *à l'égard de la liberté*, conduit aussi à une absolue nécessité, mais qui est seulement la nécessité *des lois des actions* d'un être raisonnable, comme tel. Or c'est un principe essentiel de tout usage de notre raison, que de pousser la connaissance qu'elle nous donne jusqu'à la conscience de sa *nécessité* (car sans cela ce ne serait pas une connaissance de la raison). (Kant, 1975: 208-209)

Pour Kant, l'absolu n'est pas de l'ordre du savoir, mais de l'action, de la pratique: « C'est dans le domaine moral que la raison peut trouver son plein usage. Tous les gens s'entendent pour reconnaître que l'acte qui n'est pas fait dans un but personnel est de l'ordre de la moralité, acte fait, en quelque sorte, par souci de morale. Alors, s'il est possible d'énoncer des prescriptions sur la manière dont il faut se conduire quand on est un homme, cette morale ne peut qu'être universelle» (Châtelet, 1992: 143). La morale doit s'appliquer à tous et être valable dans tous les cas. Cette morale dictera ce qu'il faut faire à l'auteur d'une inconduite. Comme on le verra dans les citations ci-dessous, aussi bien Kant que Beccaria considèrent la peine comme une nécessité.

> Chez Kant, il s'agit d'un impératif moral auquel on ne saurait échapper même lorsque la peine serait complètement inutile, même dans l'hypothèse extrême où les membres d'une société auraient décidé de la dissoudre. Car si la loi pénale n'est pas totalement appliquée, affirme Kant, on contribue à la « corruption de tout un peuple ». L'État aurait donc l'obligation morale d'« infliger une peine douloureuse » à tous les coupables d'une infraction. Autant dire que le rétributivisme pénal ne se limite pas à affirmer que nous sommes autorisés à punir; il va beaucoup plus loin: il nous oblige (moralement) à le faire. (Pires et Acosta, 1994: 27)

> Chez Beccaria, il s'agit d'un impératif utilitaire, puisque, à ses yeux, la peine doit être appliquée avec certitude pour être utile. Il proclame en effet la primauté absolue de la nécessité inflexible de l'exemple du châtiment sur l'exemple du pardon, de la tolérance ou d'une autre forme de résolution du conflit. Le pardon est, d'ailleurs, pour lui, toujours contre-productif, sauf peut-être dans

les cas où les lois font preuve de cruauté ou d'une « sévérité excessive » [...]. (Pires, 1995 : 24 et suiv.)

La justice semble donc évoluer vers des principes d'équité, mais elle a aussi comme rôle de garantir un état de sûreté. La sûreté lie ensemble l'égalité, la liberté et la propriété et vient compléter ces droits naturels et imprescriptibles que l'État doit préserver. La nouvelle constitution du 24 juin 1793 en France a été conçue dans cet esprit puisque les droits qui y sont admis ont pour but d'assurer le bonheur commun des membres de la société. La sûreté fait partie du bonheur recherché, elle donne un sens réel, objectif à la liberté et à l'égalité, et, en outre, elle donne au propriétaire la confiance nécessaire pour tirer profit de son travail. Liberté, égalité, propriété, conditions du bonheur, voilà ce qu'exige la sûreté, c'est-à-dire la paix et l'ordre (Vachet, 1988 : 234). Pour obtenir cette sûreté fondamentale, pour protéger sa personne, sa liberté, sa propriété, l'individu renonce à son droit naturel de se faire justice pour confier celui-ci à l'État, qui, en retour, lui offrira la sûreté si nécessaire. Il semble bien que c'est dans la contrainte, la soumission à l'État, l'obéissance aux lois que se trouvent la liberté, l'égalité, que s'exerce le droit de propriété. La sûreté est offerte dans le nouveau mode de gouverner, et celui-ci est basé sur les droits des citoyens. Ceux-ci seront protégés s'ils obéissent et punis dans le cas contraire. Ils seront amenés à être dociles, afin de prévenir toute désobéissance. Ce sont là les paradoxes de l'égalité, de la liberté, de la propriété. Cela indique la grande importance de la sûreté, gage de bonheur universel et d'épanouissement individuel. Dans ce contexte, la violence individuelle ainsi que la violence de l'État démocratique se démarquent. Celui-ci peut détenir le monopole de l'exercice de la violence, il peut la restreindre, l'étendre, la défendre, il peut écraser les autres qui y ont recours (Benda-Beckmann, 1993 ; Trotha, 1993 ; Cohen, Brown et Organski, 1981). Ainsi devient-il possible de penser une violence capable de supprimer toutes les violences qui concernent l'homme en tant qu'individu. Dès lors, il devient nécessaire de discipliner, de corriger, de traiter l'homme. Il importe donc de voir ce que ces actions impliquent.

Discipliner

Les travailleurs, au début du XIXe siècle, en Europe tout d'abord, connaissent les impératifs de la société industrielle. Afin de pouvoir exploiter et transformer les matières premières et de transporter

les produits, ils construisent ou abandonnent les villes. Ces mouvements de populations produisent un

> flux d'hommes mal assimilés par la population indigène ou alors la submergeant, s'agglomérant à la hâte et sans organisation. Ces hommes d'origines diverses restent sans liens entre eux dans une société où la communication s'établit normalement à partir d'une communauté d'origine et d'habitudes établies. Pour les populations enracinées dans leur sol natal, ces nouveaux peuplements font figures d'envahisseurs, de gens sans feu ni lieu, de barbares. (Guillaume, 1978: 37)

Entassées, déplacées, sous-payées, des centaines de familles connaissent la misère, la faim, la promiscuité et la maladie. Paris est décrite comme une ville malade, remplie de pauvres et de vagabonds; Engels décrit Glasgow comme étant « un conglomérat de crime, de saleté et de pestilence » (Engels, dans Guillaume, 1978: 38). Les épidémies, les grèves et les insurrections sont le lot des villes au XIXe siècle. Il n'est pas surprenant que ces trois problèmes surviennent alors que les travailleurs, mis à pied, appauvris, « criminels », essaient de survivre dans des habitations insalubres, précaires, remplies de vermine, où l'air et l'eau sont pollués au plus haut degré. C'est par ces quartiers que, de plus, les marchandises transitent, ce qui a pour effet de mettre l'exploitation en pleine lumière, de faire crier à l'injustice, d'inciter à la lutte pour mettre fin à l'inégalité, à l'humiliation, à « ces formes méprisantes excluant la nature humaine » (Bataille, 1967: 51).

La lutte des petites gens, leurs conditions d'existence, leur mode de vie sont décriés par les propriétaires exploitants, qui souvent sont aussi des hommes politiques et des philanthropes:

> Les classes pauvres et vicieuses ont toujours été et seront toujours la pépinière la plus productive de toutes les sortes de malfaiteurs: ce sont elles que nous désignerons plus particulièrement sous le titre de classes dangereuses; car, lors même que le vice n'est pas accompagné de la perversité, par cela qu'il s'allie à la pauvreté dans le même individu, il est un juste sujet de crainte pour la société, il est dangereux. Le danger social s'accroît et devient de plus en plus pressant, au fur à mesure que le pauvre détériore sa condition par le vice et, ce qui est pis, par l'oisiveté. Du moment que le pauvre, livré à de mauvaises passions, cesse de travailler, il se pose comme ennemi de la société, parce qu'il en méconnaît la loi suprême, qui est le travail. (Frégier, 1840: 7)

Le travail exige de la discipline. Les moyens pris pour l'instaurer sont draconiens : contrôle et surveillance de l'emploi du temps, jadis éprouvés dans les monastères, cloisonnement spatial, précarité du travail, fonctionnalité, productivité, division du travail, division hiérarchique et intégration de la discipline dans l'utilisation des machines et la gestion de la production.

Le travail requiert la construction de villes ouvrières, avec ses crèches, ses écoles et ses ouvroirs. La population y sera étroitement contrôlée. L'État pourra s'inspirer de ce modèle pour rétablir la santé et la moralité des villes. Il faut en outre encadrer les individus qui s'y trouvent. Les ouvriers dociles ont droit à la crèche, à l'école, à l'ouvroir, mais que faire avec l'indocile, le « criminel », le vagabond ?

Corriger

Il y a lieu de corriger les récalcitrants afin de les rendre productifs (Ignatieff, 1981; Foucault, 1975). La prison moderne naît à la même époque et elle devra vite renoncer à l'ambition de corriger tous les oisifs (et les gens immoraux). L'asile vient alors à la rescousse. Entre les deux grandes catégories du « criminel » et du « lunatique » se répartiront une multitude de sous-groupes de marginaux (voir, entre autres, l'exemple du Québec au cours des XIXe et XXe siècles, dans Laplante, 1989). Chaque catégorie sera bien spécifiée et associée à la technique en vogue (l'aveu et les manières de l'obtenir), afin de vaincre le démon du désordre et de la désadaptation. Les innovations de la médecine psychologique y sont pour quelque chose, mais cette dernière est bien secondée par les philanthropes, les entrepreneurs moraux. La philanthropie, au début du XIXe siècle, joue un rôle de premier plan dans les nouveaux enjeux sociaux qui s'annoncent. L'économie libérale requiert le remplacement des vieux moyens de répression rarement utilisés par divers mécanismes d'entretien et de formation de la population. Ce sont les deux points dont la philanthropie s'occupe. Elle vient en aide au citoyen qui a dorénavant droit au travail et à l'assistance. Le nouveau droit où tous les individus sont égaux suppose que l'individu accepte de se faire conseiller, transformer afin d'avoir droit à cette égalité. La philanthropie se présente comme une doctrine apolitique permettant le règlement des « problèmes sociaux ». Elle doit être considérée comme une « stratégie délibérément dé-politisante face à la mise en place des équipements collectifs par l'occupation d'une position névralgique à équidistance de l'initiative privée et de l'État »

(Donzelot, 1977: 55). La philanthropie se manifeste aussi dans le domaine médical et hygiéniste, car il faut veiller à ce que rien ne se gâte. Les conseils et les mesures de prévention font partie de la nouvelle manière de voir, où l'aide doit être acceptée et donnée selon le même principe unificateur d'utilité ou de morale économique. Les catégories d'indigents se formeront d'après ce principe.

Traiter

La médecine psychologique définit dorénavant la folie compte tenu des degrés d'éloignement du fou par rapport à l'ordre du sens, de la raison. La « mélancolie » est l'affection la plus éloignée de la raison. La « manie sans délire », quoique furieuse, est moins folle que la mélancolie. Le délire marque le degré extrême de folie, de danger, de violence potentielle du sujet. La folie ne décode plus un incident qui s'impose de l'extérieur du sujet sans que celui-ci y prenne part. C'est du degré plus ou moins élevé de participation que dépendent la dimension morale ou éthique de la folie ainsi que le traitement du médecin. Ce traitement ne peut se donner que dans l'asile. Mais bientôt, on assiste à toute une offensive de la psychiatrie qui combat les peurs du temps en s'attaquant aux plaisirs pervers, à l'hystérisation du corps de la femme, au sexe de l'enfant, aux conduites procréatrices. Il s'agit alors de redresser l'être humain tout entier. L'examen par le médecin représente une sorte d'action sociale qui entraîne la responsabilisation de l'individu avouant. La théorie de la « dégénérescence » explique comment une « hérédité lourde de maladies diverses — organiques ou fonctionnelles, peu importe — produisait en fin de compte un pervers sexuel » (Foucault, 1976: 156-157) et elle précise aussi comment une perversion sexuelle mène à la dégénérescence de la race. Le dispositif du sexe, cher à la bourgeoisie, est utilisé d'abord comme instrument de contrôle politique et de régulation économique du prolétariat urbain. Il sert ensuite à effectuer un contrôle judiciaire et médical des perversions pour assurer la survie de tous.

On isole le corps de la femme en l'hystérisant. C'est à partir d'une pathologie qui serait propre à ce corps et en passant par le médecin qu'il devient possible de le mettre en rapport avec le social, avec la santé de la population. Le corps de la femme, saturé qu'il est de sexualité, est soumis aux analyses des médecins, à ses examens particuliers. Ces examens alimentent les discours savants des médecins et renforcent le pouvoir, l'ordre social.

Une autre grande stratégie qui est employée consiste dans la « pédagogisation » du sexe de l'enfant. Le sexe de l'enfant est à la fois beau et dangereux. C'est pourquoi il faut l'entourer, le protéger, le défendre même. L'onanisme devient un fléau social et donne lieu non seulement à un discours sur le sexe de l'enfant, mais aussi à une véritable offensive afin de sauver l'enfant. La surveillance, le contrôle et la moralisation sont des moyens extérieurs qui agissent sur l'être tout entier de l'enfant. La culpabilité se développe, le savoir médical s'installe, le pouvoir étend ses effets alors même que la chasse à l'onanisme disparaît.

Le dernier ensemble stratégique se rapporte à la socialisation des conduites de procréation. Le couple acquiert une responsabilité sociale et médicale. De sa vigilance à l'égard du sexe dépend la santé de la famille et, par conséquent, de la société tout entière. L'eugénisme et l'hygiénisme sont des pratiques sociales destinées à donner à cette technologie du sexe un surcroît de puissance. La famille qui était instrument de normalisation est évaluée à l'aide d'instruments qui lui sont extérieurs. D'un côté, du fait de son absence d'autonomie financière, elle est forcée de demander de l'aide pour pouvoir faire le nécessaire en matière d'éducation et d'hygiène. De plus, l'ignorance des prescriptions éducatives ou sanitaires pourra justifier une action préventive de prise en tutelle. D'un autre côté, si elle est autonome du point de vue pécuniaire, la famille pourra garantir cette autonomie en soumettant à une psychothérapie le jeune qui la menacerait.

On met en place un ensemble de techniques propres à soumettre le corps pour mieux le rattacher aux devoirs qui sont tracés. Ces techniques aboutissent à une autre (l'herméneutique freudienne) qui, jusqu'à un certain point, en fait la synthèse. La cure de l'esprit s'inscrit dans un mouvement général de mise en forme de l'être. Elle témoigne d'une organisation nouvelle qui veut tout savoir des populations et des individus pour les prendre en charge.

Aux raisons de la folie vont suivre en quelque sorte les raisons du crime. Lombroso (1887), Ferri (1905), Garofalo (1905) décrivent les menaces qui guettent la société. L'atavisme, les couches de la société, les sentiments moraux universels découpent une réalité toute spéciale.

Le crime et la folie sont deux figures du mal, selon les théories en vogue au XIX[e] siècle, intéressant le corps et l'âme (Debuyst,

Digneffe, Labadie et Pires, 1995). Le fou et le criminel sont considérés comme des malades, alors même que la conception de la maladie ainsi que celles de la misère et de la mort qui y sont associées changent: elles ne font plus peur de la même façon (Laplante, 1995, 1996).

La maladie, qui était autrefois attachée à la métaphysique du mal et était donc une menace abstraite, devient un phénomène individuel, et l'individu porteur de maladie une menace pour la société.

La santé devient une valeur liée au social chez les hygiénistes et à la biologie et à la race chez les eugénistes (Herzlich et Pierret, 1984: 194). Hygiénistes et eugénistes regardent l'alcoolisme, la tuberculose et la syphilis comme des fléaux sociaux. L'alcoolisme évoque l'image d'un peuple malheureux et dangereux, la tuberculose est une calamité et la syphilis unit la morale à la médecine de façon si étroite que l'Église ne peut, à bon droit, se prononcer sur la question. Certains sont d'avis que le médecin devrait intervenir « au même titre que le notaire dans tous les contrats de mariage » et se porter garant « des apports en santé des futurs époux » (Duclaux, dans Herzlich et Pierret, 1984: 203).

D'autres, comme C. Trichet dans *La sélection humaine*, assurent que « le fait naturel, c'est l'écrasement des faibles » ou, comme A. Carrel dans *L'homme, cet inconnu*, prescrivent comme remède aux problèmes sociaux l'élimination, par des gaz appropriés, des criminels, des grands anormaux, des aliénés dangereux. Encore, en 1960, un médecin australien, M. Burnet, recommandait la stérilisation de tous les déviants. Tout comme Trichet et Carrel, il aura le prix Nobel de médecine (Allais, 1995; Kevles, 1995; Gould, 1983).

Déjà responsable de sa maladie, l'individu deviendra bientôt responsable de sa santé. La logique du social à l'œuvre qui règle la vie, le travail, les loisirs et les rapports humains s'appliquera aussi à la santé.

Penser la violence

Un homme à discipliner, à corriger et à traiter dans une société devenue parfaite, voilà ce qui permet, semble-t-il, de penser la vio-

lence. Celle-ci se pense selon une dichotomie encore présente aujourd'hui : d'une part, la violence individuelle qui doit être réprimée et, d'autre part, la violence étatique qui se considère généralement comme légitime. De plus, une tendance très nette se dessine, selon laquelle l'État a tous les droits en matière de violence, que ce soit dans son usage ou dans l'interdiction de son usage. Il s'agit de conserver l'État dans sa perfection et d'amener l'individu à devenir lui-même parfait. Ce remue-ménage dans la pensée s'accompagne encore de diverses scènes de violence, toutes présentes, pourrait-on dire, à l'esprit du « penseur ». Les nombreuses révolutions chargées de violence au XVIII[e] et au XIX[e] siècle ne peuvent laisser indifférent. Ces révolutions sont de plusieurs ordres et sont multiples. Hobsbawn (1959, 1962), Hobsbawn et Rudé (1969), Rudé (1964) et Tilly et coll. (1975) les examinent sous divers angles. Elles sont politiques, industrielles, philosophiques, culturelles, sociales. Elles ne seraient pas toujours dues, par exemple, à la faim, à la misère, aux taxes abusives. Elles s'expliqueraient peut-être davantage par l'urbanisation et la concentration du pouvoir. La pensée de la violence connaît sa pleine expansion lorsque s'ouvre ce que Hobsbawn a appelé l'« ère des révolutions », révolutions politiques au XVIII[e] siècle, révolutions sociales ensuite avec l'essor industriel, urbain et capitaliste (Balandier, 1979 : 10).

Certains personnages reviennent nous dire comment ils ont commencé à penser la violence en considérant ce qui les entoure. Nous allons retracer les grandes lignes de leur pensée. Hegel d'abord situe la violence dans sa philosophie de l'histoire, puis Marx et Engels regardent la violence comme un moyen de faire l'histoire. Plus tard, Sorel se fait encore plus pragmatique avec sa violence purificatrice.

La nature des choses se gorge de violence et dès lors se laisse voir et entendre comme une manifestation de la structure même de l'être. Hegel adopte tout au moins ce point de vue quand il affirme que l'être ne devient tel que dans le mouvement de son développement : ce mouvement s'accompagne toujours de peurs, de peines, de déchirements. La vie, le développement de la nature et de l'esprit, l'histoire sont la manifestation de l'être, et cette manifestation demande le « sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif » (préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans Michaud, 1986 : 111). La mort, la guerre, les luttes sans fin entre les individus ou les groupes servent ce développement de l'être humain. La violence sert la

vérité, la liberté. La philosophie de l'histoire de Hegel en fait une nécessité.

> L'histoire universelle n'est d'ailleurs pas le simple jugement de la force, c'est-à-dire la nécessité abstraite et irrationnelle d'un destin aveugle, mais comme il est en soi et pour soi, raison, et, comme l'être pour soi de cette histoire dans l'esprit est un savoir, elle est, d'après le seul concept de sa liberté, le développement nécessaire des moments de la raison, de la conscience de soi et de la liberté de l'esprit, l'interprétation et la réalisation de l'esprit universel. (Hegel, 1972: 365)

Ainsi l'homme prend conscience du fait qu'il doit réaliser la raison.

> L'élément temporel a élevé son existence pour soi abstraite, à la pensée et au principe de l'être rationnel, la rationalité du droit et de la loi. L'opposition est disparue comme une figure mal tracée; le présent a supprimé sa barbarie et son arbitraire injuste et la vérité son au-delà et la contingence de sa puissance, et ainsi est devenue objective la réconciliation qui développe l'État, en image et en réalité de la raison. En lui, la conscience de soi a la réalité en acte de son savoir et de sa volonté substantielle par une évolution organique, de même que dans la religion elle a le sentiment et la représentation de cette vérité qui est sienne, comme essence idéale, et dans la science, elle trouve la connaissance librement conçue de cette vérité comme identique dans ses trois manifestations complémentaires, l'État, la nature et le monde idéal. (Hegel, 1972: 377)

C'est par l'État moderne que, pour la première fois, les progrès de la raison s'étendront au monde tout entier. Le bonheur est accessible à tous.

> La justice et la vertu, la faute, la violence, le vice, les talents et les actes, les grandes et les petites passions, la faute et l'innocence, la splendeur de la vie individuelle et collective, l'indépendance, le bonheur et le malheur des États et des individus ont leur signification et leur valeur définies dans la sphère de la conscience réelle immédiate où ils trouvent leur jugement et leur justice, quoique incomplète. L'histoire universelle reste en dehors de ces points de vue. En elle, le moment de l'idée de l'esprit universel qui est son niveau actuel reçoit un droit absolu; le peuple correspondant et ses actes reçoivent leur réalisation, leur bonheur et leur gloire. (Hegel, 1972: 367)

L'État moderne et le droit qu'il exerce sont, pour Hegel, la réalisation de la raison.

> Le droit contre le crime, quand il a la forme de la vengeance, est seulement droit en soi et non pas dans la forme du droit, c'est-à-dire qu'il n'est pas juste dans son existence. À la place de l'offensé en tant que partie intervient l'offensé en tant qu'universel qui a sa réalité efficiente propre dans le tribunal. Il assume la poursuite et la répression du crime qui cessent ainsi d'être des représailles subjectives et contingentes comme dans la vengeance. La répression devient la réconciliation du droit avec soi-même dans la peine. Au point de vue objectif, il y a réconciliation par annulation du crime, dans laquelle la loi se rétablit elle-même et réalise sa propre validité. Et au point de vue subjectif du criminel, il y a réconciliation avec la loi connue par lui et qui est valable pour lui aussi, pour sa protection. Il trouve lui-même, par suite, dans l'application de cette loi qu'il subit la satisfaction de la justice et par conséquent subit une action qui est sienne. (Hegel, 1972 : 247)

De plus, l'« État est la façon véridique d'être de la réalité ». Alors que la religion est fondée sur l'autorité et la croyance, l'État se fonde sur la liberté et le savoir, il est « la vérité morale de l'esprit, conscience de soi » (Hegel, dans Barthel, 1983: 211). On arrive ainsi à affirmer que la raison c'est le réel et que le réel c'est l'État. Cette même raison ignore les violences subies par les individus et les buts particuliers importent peu par rapport au but universel. Un peuple joue son rôle dans l'histoire de l'humanité et, pour ce faire, il doit vaincre, par la violence, le modèle qui l'a précédé. Il sera lui-même vaincu par le modèle qui lui succédera jusqu'au moment ultime, le commencement de la fin avec l'État moderne. Ainsi la vie passe par l'histoire de l'humanité, l'individu y est sans cesse transporté, il est devenir et, dans ce sens, la violence l'aura mené pour ainsi dire à la raison.

Poussant la logique hégélienne à la limite, Marx affirme que, si le système hégélien est historiquement faux (l'histoire ne peut pas avoir tort), s'il est faux en pratique, c'est qu'il doit être faux en théorie. Il confronte le discours hégélien avec la réalité politique de son temps et juge que l'État, loin de représenter le progrès comme tel, loin d'être la raison bienfaisante, est partie prenante de la société civile. Fort de cette idée, il entreprend avec Engels diverses recherches dans lesquelles il met en évidence les rapports étroits que l'État entretient avec la classe bourgeoise détentrice des moyens de production. Les analyses qu'ils font des

activités de l'État et des classes ouvrières exploitées, de la violence de l'État et des luttes des ouvriers les conduisent à ce qu'ils nomment le matérialisme historique. C'est ce matérialisme qui fait l'histoire et c'est dans cette histoire que Marx et Engels (1976) se lancent, joignant les luttes ouvrières. Ils fournissent pour cela une théorie de la révolution. L'ontologie de la négativité est reprise par Marx et Engels. Comme Hegel, ces derniers débouchent aussi sur la réalisation de l'absolu. L'histoire fait son chemin cette fois au moyen de la lutte des classes. Cette lutte mènera inexorablement les forces productrices et les rapports sociaux de production vers un équilibre harmonieux. La société communiste connaîtra la liberté, débarrassée de l'obligation de vivre par nécessité. Marx et Engels ne font pas assumer à la violence un rôle de premier plan. Elle est toutefois, pour Marx, un moyen dont le prolétariat doit faire usage. Ce dernier (comme Prométhée en lutte contre le pouvoir absolu de Zeus) doit s'affirmer devant le pouvoir qui l'opprime et même s'en emparer, ce qui assurera le progrès de la civilisation. Ainsi l'insurrection conduira-t-elle à un monde égalitaire, un monde de non-violence. La fin justifie les moyens dans cette quête de liberté, d'égalité, de fraternité.

Sorel, un fervent socialiste du début du XXe siècle, veut procurer à l'ouvrier un statut « proche » de celui du bourgeois. La violence devient un excellent moyen d'obtenir l'égalité de statut : « les ouvriers n'ont pas d'argent, mais ils ont à leur disposition un moyen d'action beaucoup plus efficace ; ils peuvent faire peur [...] » (Sorel, 1972 : 77). En effet,

> rien ne se fait que par la violence. Il faut seulement qu'elle s'exerce non plus de haut en bas, comme autrefois, mais de bas en haut. On ne prétend pas mettre fin à l'abus de la Force. On veut que la Force change de main et que l'opprimé d'hier devienne le tyran de demain en attendant l'inévitable coup de bascule qui remettra les choses dans leur état primitif. (Sorel, 1972 : 376)

Sorel (1972) voit dans la violence l'élément rassembleur qui brise l'atomisation, qui fonde le collectif. Cette thèse paraît irréfutable. Une autre de ses thèses s'encombre toutefois de moins de nuances. Ainsi la grève générale dont il est partisan peut entraîner une suite sans fin de violence extrême (Michaud, 1986) et peut n'être qu'un mythe utile pour maintenir la cohésion sociale (Balandier, 1979).

Ainsi, la violence, chez Sorel, peut s'exprimer dans « la grève générale syndicaliste dont la force de bouleversement sera telle qu'elle mettra purement et simplement fin à l'existence de l'État. Absolument sans commune mesure avec les réponses répressives que peut lui apporter le pouvoir bourgeois, mouvement disproportionné d'insurrection de toute une classe, elle ne peut que vaincre » (Michaud, 1986 : 112). La violence ne sert pas ici seulement à obtenir le pouvoir, elle permet aussi à la classe ouvrière de s'épanouir, de se réaliser. C'est la classe ouvrière qui créera un monde politique nouveau, où aucun groupe n'en dominera un autre. Purifié par la violence, ce monde sans inégalités sera paisible. Pour Georges Sorel, la violence et le mythe qui la valide importent moins par les projets qu'ils permettent que par ce qu'ils créent de façon directe et immédiate. C'est du moins ce que pense Balandier qui affirme avec Sorel : « [...] on trouve la plus grande, la plus pure justification de la violence, non pas par ses fins, mais par son exercice même » (Balandier, 1979: 10). Une violence exercée pour une bonne fin, une violence nécessaire au social, une violence permettant d'instaurer un monde meilleur, bref une violence qui libère, égalise, sécurise l'individu, lequel peut aussi être la victime de cette violence légitimée. Une violence permise, une violence qui réprime les autres violences en vue d'assurer l'accomplissement de l'être, tel est ce à quoi sert ce moindre mal. Les tenants de la « non-violence » feront ressortir toute l'ambiguïté de cette conception.

En somme, il peut y avoir violence à deux niveaux : la violence de l'État ou d'un pouvoir central exercé par un groupe, et les violences que l'État cherche à atténuer ou à faire disparaître. Le thème de la violence fait ressortir les deux. La violence, où qu'elle soit, ne se dissocie pas des peurs qui sont provoquées et qu'il importe de réduire. C'est là, par exemple, que discipliner, corriger, traiter entrent en jeu et contribuent à créer cette nouvelle figure de l'homme, esquissée dès les XVIIe et XVIIIe siècles et qui va apparaître au XIXe siècle.

This page intentionally left blank

3

Définir la violence et la peur

La violence et la peur semblent s'appeler l'une l'autre, mais elles se distinguent de diverses façons. Pour déterminer ce qui les sépare, il importe, à notre avis, de ne pas sous-estimer ce qui a donné naissance à la violence et à la peur modernes et aussi de tenir compte des conséquences du projet social reposant sur cette violence et cette peur. En outre, il apparaît que des changements d'importance accompagnent la réalisation de ce projet, donnant à la violence et à la peur un sens inédit.

Les mots qui concernent la violence et la peur nous aideront à éclairer les concepts. Les explications concernant la violence et la peur ainsi qu'une description des principales formes qu'elles revêtent permettront d'arriver à une définition.

Dire la violence et la peur

Les mots peuvent représenter un danger redoutable, car ils suscitent dans notre esprit de fausses essences et peuplent l'histoire d'universaux qui n'existent pas. Cette mise en garde de Veyne (1978) nous rappelle comment le même mot peut signifier une réalité bien différente selon les personnes qui l'emploient, selon le contexte où il apparaît. C'est aussi qu'un même mot pourrait traverser le temps pour signifier une réalité qui ne serait plus la même. Ce sont ces types d'erreurs qui se glissent et se répercutent de toute leur force sur les mots violence et peur d'autant plus qu'au départ ce sont des notions chargées non seulement d'émotions, de sentiments, d'espoirs, de désirs, mais aussi de croyances, d'idées, de raisons et de déraisons. Notre esprit construit le monde, lequel en quelque sorte, le construit à son tour, signale Putnam (1984). La violence et la peur jouent à cet égard un rôle de premier plan. On

pourrait dire que la violence et la peur peuvent orienter notre esprit et le monde vers la raison ou la déraison. Un emploi circonspect des mots violence et peur peut même être un premier signe de cette manière d'être.

Souvent on peut aborder la violence d'une tempête, d'un accident comme celle d'une parole, d'un film ou d'un crime : violence dans la nature à tous les niveaux, mais aussi violence qui varie à l'extrême en sa seule référence à l'agir humain. Le problème ici s'amplifie à mesure que l'on recule dans le temps afin d'apprécier le contenu de cette violence.

Il se peut que l'agressivité change avec le temps, en tant qu'elle est une manifestation pulsionnelle comme celle de s'exprimer, d'écouter, de se nourrir, de faire l'amour.

> Il se peut que la décharge émotionnelle des combats ne fût plus, au Moyen Âge, aussi brutale qu'à l'époque des grandes migrations. Mais vue à la lumière de l'ère moderne, elle apparaît directe et peu réglementée. De nos jours, la cruauté, le plaisir que procurent l'anéantissement et la souffrance d'autrui, le sentiment de satisfaction que nous procure notre supériorité physique, sont soumis à un contrôle social sévère et ancré dans l'organisation étatique. Toutes ces formes de plaisir, que viennent contre balancer à notre époque des menaces de déplaisir, ne s'extériorisent plus que d'une manière détournée ou — ce qui à l'origine revient au même — « affinée ». Ce n'est qu'aux époques de bouleversements sociaux ou dans les territoires coloniaux que le contrôle social se relâche et qu'elles éclatent brutalement, en faisant litière des sentiments de honte et de malaise. (Elias, 1973 : 281)

Dans la société médiévale, les rapines, les luttes, les chasses aux hommes et aux animaux plaisent aux puissants. L'allure guerrière que se donnent ces derniers, l'impression qu'ils veulent produire les amènent parfois à aller un peu loin : une plaisanterie ou une raillerie mal prises, un mot mal placé peuvent coûter la vie à leur auteur. Ce comportement entre gens de connaissance s'ajoute souvent à un autre beaucoup plus haineux vis-à-vis l'« étranger ».

La peur, présente chez tous les êtres vivants, apparaît nécessaire à la vie, mais il semble qu'elle puisse aussi causer la mort. L'anxiété, l'angoisse, l'épouvante, la panique, le stress, l'inquiétude représentent des degrés de peur alors que celle-ci peut être niée ou amplifiée. La peur peut correspondre à un état et entraîner

une subjectivité toute particulière. La peur varie aussi avec le temps.

Longtemps associée à la lâcheté, marquant une « naissance basse » (Virgile), la peur permet au brave et au téméraire de faire reconnaître leur noblesse. Toute une littérature, au XIVe, XVe et XVIe siècle, contribue à renforcer cette opposition entre le chevalier sans peur et sans reproche, le prince héroïque et fleur de la noblesse, et le roturier apeuré sinon vil. Montaigne, La Bruyère opposent l'effroi propre aux gens communs et le courage exemplaire des nobles. Ils sont soutenus en cela par l'iconographie qui exalte la vaillance des héros. Ceux-ci ont pour rôle de conduire le peuple aveuglé par la crainte et condamné de ce fait à la soumission et à la souffrance. À l'époque de la Révolution française, le peuple acquiert le courage, la force et la volonté qui lui manquaient. La peur est reconnue, elle se distingue aussi bien de la lâcheté que de la témérité. La peur, semble-t-il, avec la naissance de la psychologie, devient naturelle, normale et, parfois, pathologique.

C'est dire que la peur transcende le temps et que son caractère varie selon les époques. On ne peut avoir peur du diable qu'aussi longtemps qu'on le croit capable de nous conduire en enfer. La crainte de la mort est ressentie différemment à travers les âges. La peur de la maladie, de la misère et de la souffrance prend diverses formes qui laissent voir des paysages fort différents. Il en est de même en ce qui concerne la guerre, l'insurrection, l'hérésie, la sorcellerie ou le crime. Enfin, nous pouvons le constater, diverses sortes de peurs individuelles ou collectives naissent, croissent, disparaissent en même temps qu'elles s'éloignent ou se rapprochent d'une certaine « réalité sociale » (Héritier, 1996 ; Maffesoli, 1984). La violence et la peur sont souvent plus significatives quand elles se rapportent à l'action collective. En effet, celle-ci peut constituer davantage que la somme des actions individuelles. La collectivité, lorsqu'il s'agit de violence, de peur, de cruauté ou de panique, peut descendre à un niveau des plus « primitifs ».

Simmel rapporte plusieurs exemples significatifs où le passage de l'individuel au collectif impose son caractère particulier à travers le temps :

> Solon aurait dit que chaque Athénien était un fin renard, mais lorsqu'il les voyait réunis sur la Pnyx, il n'avait plus devant lui qu'un troupeau de moutons. Le cardinal de Retz note dans ses mémoires,

> quand il décrit le comportement du Parlement de Paris lors de la Fronde, qu'en dépit de leur culture et de leur haut rang, de nombreuses personnes qui composaient les corporations se conduisent toujours comme la populace lors des délibérations et actions communes, c'est-à-dire elles étaient régies par les mêmes représentations et passions que le commun du peuple. Tout comme Solon, Frédéric le Grand déclarait que ses généraux étaient les personnes les plus raisonnables, lorsqu'il conférait individuellement avec chacun d'eux, mais rassemblés en conseil de guerre ils n'étaient plus que des idiots. C'est manifestement la même idée que l'on trouve chez l'historien anglais Freeman, quand il observe que la Chambre des Communes, vu le rang des personnalités qui y siègent, forme une corporation d'aristocrates, qui une fois réunis se comportent tout à fait comme un troupeau de démocrates. Le meilleur connaisseur des syndicats ouvriers anglais a constaté que les rassemblements de masse donnaient lieu aux décisions les plus folles et les plus néfastes, de sorte que la plupart des sections ont abandonné ce système en faveur d'assemblées de délégués. (Simmel, 1981 ; 113)

En effet, les notions de violence et de peur prennent toute une signification dans les divers emplois qu'on peut en faire. Ces deux notions sont en soi tellement vagues, le contenu de celles-ci est parfois si divers qu'elles ne semblent pouvoir revêtir un sens précis que lorsqu'elles sont replacées dans leur contexte, même immédiat. Un langage blasphématoire ne surprend pas dans un pénitencier ; dans un bureau de probation, il peut donner lieu à un avertissement alors qu'il est tout à fait interdit dans un couvent. L'homme qui rudoie son épouse peut être dit violent ; s'il fait de même envers son adversaire au hockey, ce n'est qu'un jeu ; s'il est militaire et qu'il « doive » tuer, l'homme peut devenir un héros.

Outre les différents contextes, il faut considérer si l'individu subit la violence ou la fait subir, s'il juge l'acte ou s'il a le pouvoir d'imposer sa propre manière de voir l'acte. Ici, les institutions et leur mode de fonctionnement entrent en ligne de compte. Ainsi pourra-t-on dire, entre autres choses, que l'homme violent, dans notre société, est celui qui bat sa femme.

Le terme est toujours employé dans un sens déterminé et peut comporter une volonté de prise en charge. Il se peut aussi que, si l'on veut prendre quelqu'un en charge, on décèle chez lui certains traits de caractère ou de comportement qui suggèrent la violence, alors que ceux-ci n'étaient pas apparus auparavant.

La peur semble, à première vue tout au moins, entraîner moins de problèmes. Alors que la violence s'associe souvent à l'accomplissement d'un acte, la peur est tournée vers elle-même. C'est une souffrance intérieure. Elle peut être liée à la maladie mentale. Le processus de désignation et de prise en charge entre ainsi de nouveau en ligne de compte.

Que ce soit au plan individuel ou au plan collectif, la violence apparaît comme une force dans l'histoire, peut-être autant que la peur (Delumeau, 1978; Palou, 1958). En effet, il n'y a pas, à notre connaissance, de pays qui se soit formé sans que la guerre ait sévi. Les grandes institutions qui nous gouvernent sont à peu près toutes le fruit de la violence. Pourtant, la nation, l'État, l'Église sont là pour protéger. Du moins, c'est le principe. Dès lors, la peur est aussi à la base de leur formation. De fait, il semble que la violence et la peur sont présentes aussi bien dans l'histoire des sociétés que dans l'histoire de l'individu. En témoignent particulièrement les sciences humaines, qui s'attachent à étudier l'homme agressif et peureux aussi bien que l'homme économique, l'homme politique, l'homme social, etc. D'ailleurs ces sciences, à certains égards, apparaissent elles-mêmes comme produits et sources de violence ou de peur, et tendent parfois à édifier un monde où la violence et la peur sont dans l'ordre des choses. Peut-il en être autrement si l'homme dessine son propre profil d'une main tremblante, s'il veut se rassurer à tout prix, par le meurtre au besoin. La violence et la peur façonnent l'histoire comme la vie quotidienne. Elles peuvent accompagner la maladie, la misère et la mort de l'individu; comme ces dernières, elles prennent leur sens dans la société qui cherche à les vaincre et qui, par ses structures, ses moyens, ses savoirs techniciens, peut faire apparaître de nouveaux dangers ou de nouveaux risques. De ce point de vue, la violence et la peur peuvent devenir des produits de consommation: des médicaments aux armements nucléaires, des assurances-vie aux armes classiques, du traitement de l'angoisse aux films d'horreur. La violence et la peur imprègnent la vie, le travail, le langage, qui comportent une organisation, une production, une filiation.

En somme, la violence et la peur peuvent vouloir dire sens et non-sens, peuvent vouloir dire la vie ou la mort. Jung (1982) affirme que le monde dans lequel nous entrons à notre naissance est brutal et cruel et, en même temps, d'une divine beauté. Sens et non-sens l'accompagnent tout comme la vie qui l'habite. Jung ajoute qu'il

croit malgré tout que le sens l'emportera. C'est aussi à la même conclusion qu'arrive Reeves quand il observe l'homme et son univers.

> Ainsi, en parallèle avec la lutte pour la vie, se sont instaurées des relations d'entraide. La stratégie d'opposition, qui valorise la puissance et l'agressivité, se double dans la nature d'une stratégie de coopération où s'épanouit l'affectivité. (Reeves, 1986 : 210)

Il est possible que la violence et la peur s'alimentent l'une l'autre. Les mots violence et peur, leur emploi, leur force, leur présence dans le quotidien, leur sens et leur non-sens témoignent déjà de l'énorme difficulté et en même temps de la nécessité, tout au moins, de les circonscrire. Ainsi, avant de nous attacher à définir la violence et la peur, il nous paraît utile d'examiner certains autres aspects. Il importe en effet de rassembler les explications auxquelles violence et peur donnent lieu, de déterminer leurs formes et de voir en quoi ces opérations peuvent nous amener à une définition.

Quelques explications concernant la violence et la peur

Les explications centrées sur les individus et les groupes se sont multipliées avec l'arrivée du thème de la violence. L'hérédité, le cerveau, les glandes, les gènes, l'esprit, par exemple, deviennent objets d'investigation qui ont leur pendant en quelque sorte dans l'environnement, la culture, les classes.

L'individu et sa « nature violente » occupent une place de choix au sein de la médecine physique et psychologique.

En génétique, l'on a tenté, au moyen des méthodes généalogiques, statistiques-mathématiques, des jumeaux, de déterminer le rôle de l'hérédité dans le comportement de l'homme agressif. Il a été impossible d'établir que la conduite agressive était due à l'hérédité ou à l'influence du milieu (modèle familial). La génétique a pu se confondre jadis avec l'eugénisme : laisser mourir les faibles pour respecter l'ordre de la nature, même donner un coup de pouce à cette nature en gazant criminels, grands anormaux, aliénés dangereux, en stérilisant les porteurs de risques. Dernièrement, il semble que la sociobiologie, du moins son inventeur E. Wilson, a pris la relève pour seconder la nature, son but étant d'implanter des gènes de fourmis aux paresseux, aux criminels, etc. Ici il n'y a pas de limite : la royauté pourra s'établir sur des bases solides si l'on implante des

gènes d'abeilles, la fidélité conjugale pourra être à toute épreuve si l'on réussit à soustraire au gibbon à mains blanches quelques gènes pour les greffer aux infidèles (Kevles, 1995; Gould, 1983).

La biotypologie a fait fureur dans les années 1940 et 1950, et elle a encore ses adeptes. Il reste toujours à établir une corrélation entre, d'une part, les types physiques constitutionnels, les traits de la personnalité et, d'autre part, la fréquence et la forme d'agressivité.

Une autre explication qui resurgit de façon périodique voit une relation possible entre les aberrations chromosomiques et la conduite violente. Les cellules somatiques humaines comportent 46 chromosomes disposés par paires et divisés en deux classes : 22 paires de chromosomes communs à l'homme et à la femme et une seule paire de chromosomes sexuels, c'est-à-dire XX chez la femme et XY chez l'homme. Un surplus de X ou d'Y, comme par exemple XYY et XXY, amènerait un comportement violent. Les porteurs du syndrome XXY sont grands, souffrent d'atrophie testiculaire et de stérilité. Les porteurs du caryotype XYY ont une apparence plutôt féminine. L'agressivité de ces deux types, rare par rapport à l'ensemble des comportements violents, peut aussi bien venir d'une tendance à s'affirmer (vu leur apparence différente) ou de la réaction de l'environnement que d'un chromosome fautif.

On croit encore dans certains milieux que la violence a son siège dans le cerveau. On a étudié d'abord les circonvolutions cérébrales, puis la physiologie cérébrale prit la relève au moyen de l'électro-encéphalogramme, sans toutefois parvenir à rien de concluant.

Selon des études menées en neurophysiologie, l'agressivité déclencherait des troubles d'adaptation et une forme de stress. La colère peut causer des ulcères gastro-duodénaux, des troubles cardiaques, des difficultés respiratoires et un affaiblissement du système immunitaire. L'inverse peut aussi se produire, c'est-à-dire que l'agressivité résulte de la situation de stress. L'organisme attaqué cherche une victime, et la première qui se présente fait l'affaire. On pourrait affirmer, dans un certain sens, que l'agressivité peut causer la maladie, l'anxiété, le déséquilibre, l'angoisse, la peur, tout comme cette dernière peut entraîner l'agressivité et la violence. Du point de vue neurophysiologique toujours, il est possible, au moyen de la stimulation électrique des zones cérébrales, d'isoler les centres déclencheurs et inhibiteurs de l'agressivité. L'excitation de l'hippocampe

déclenche l'agression, celle du cortex frontal entraîne la cordialité et l'apaisement. On connaît aussi l'effet des tranquillisants sur le cerveau. Leur usage répandu pour réduire l'agressivité n'a d'égal que ces autres produits pharmaceutiques pour soulager l'angoisse.

Il est difficile de préciser dans quelle mesure le cerveau s'est habitué à lire les situations et les symboles attachés au déclenchement ou à l'inhibition de l'agression ou de l'angoisse. « Ceux qui parlent d'un stress des femmes au moment du syndrome prémenstruel et de l'irritabilité féminine ne tiennent pas compte des significations sociales et culturelles attachées aux périodes menstruelles, significations qui compliquent et probablement modifient les données physiologiques » (Michaud, 1986 : 76).

L'étude du comportement animal dans son milieu, étendue à l'homme, soulève peut-être plus de questions qu'elle n'en résout. L'éthologie met en lumière le double de la violence, à savoir la peur. L'homme est-il un animal dénaturé, son agressivité intra-spécifique sans bornes en serait-elle le signe? Son cerveau ne semble pas toujours suffire à la tâche. L'homme est incapable de distinguer nettement entre la réalité et la fiction, bien souvent du fait même que l'intérêt qu'il poursuit le conduit à interpréter les données dans le sens qui lui convient le plus. Le langage nuancé qu'il se donne est un instrument à la fois créateur et perturbateur en ce qu'il remplit le cerveau même de pensées et d'images, de désirs et d'appréhensions parfois trompeurs. Bref, la culture peut élever l'homme comme le diminuer. C'est le continuel déséquilibre dans lequel se trouve l'homme qui fait peut-être sa force : il ne lui est pas donné d'atteindre cette stabilité qui le rassurerait une fois pour toutes ; et son agressivité ne l'a pas conduit à sa perte finale (même si les moyens sont bel et bien là). L'hypothèse d'une nature animale déséquilibrée et mise en péril par la culture semble s'accorder avec le comportement même de l'homme, avec le caractère de sa violence et la peur qui accompagne celle-ci. La peur et la violence ne sont pas des ratés de l'évolution, elles en sont dans un sens la condition par la transgression qu'elles constituent toujours.

La psychanalyse freudienne, pour sa part, associe pulsions de mort et pulsions de vie. Ces pulsions sont mutuellement dépendantes et leur jeu détermine même l'évolution de la civilisation. En effet, la sécurité nécessaire au maintien de la vie exigerait la répression des instincts.

Suivant la psychologie béhavioriste ou néo-béhavioriste, l'agressivité peut être la réponse à un stimulus. Le recours à l'agressivité, dans ces cas, devient un moyen de se défendre contre un envahisseur. Il apparaît toutefois que la reconnaissance d'une peur et l'apprentissage d'une réponse à cette peur impliquent davantage toute la personnalité et la façon dont elle a été modelée à partir des relations émotionnelles vécues.

Dollard et Doob soutiennent que l'agression est toujours une réponse à la frustration tandis que toute frustration n'amène pas inévitablement une agression. Dollard et Miller mettent l'accent sur le fait que, au cours de l'apprentissage, les enfants peuvent apprendre à réagir à l'agression de façon socialement acceptable.

Les très nombreuses hypothèses formulées au sujet de la violence n'ont apporté aucune réponse valable. On n'est pas parvenu à déterminer de façon rigoureuse le rôle des diverses variables de la pseudo-hérédité ou de l'éducation au cours de la tendre enfance.

L'individu violent et le milieu auquel il appartient ont également fait l'objet d'études sociologiques.

Les recherches sociologiques qui partent de l'hypothèse de Dollard se fondent sur des modèles de situations de violence politique et sur leurs déterminants. Elles s'attachent à déterminer les rapports entre les événements violents et les indices et indicateurs socio-économiques. L'espèce d'équilibre entre la violence et les frustrations sociales et économiques dans leurs manifestations propres suppose, comme le signale Michaud (1986: 95), que la privation ne serait pas relative. Il repose aussi sur une vision systémique de la société et de ses éléments qui répondent aux défis du changement.

Les études des écologistes, des culturalistes et des fonctionnalistes insistent sur le milieu d'appartenance. Qu'elles invoquent les zones urbaines, les sous-classes, l'anomie ou la forte tension entre les buts visés dans une société donnée et les moyens pour les atteindre, les explications concernent les effets des diverses formes de violence et non pas leurs causes. Il nous paraît important de reconsidérer le rôle joué par la ville, car, au cours des dernières décennies, celle-ci s'est particulièrement illustrée en tant que source de violence.

La violence des villes donne lieu à des récits effrayants, à des prédictions alarmantes. La peur pourrait d'autant plus s'alimenter dans les milieux urbains. Plusieurs questions se posent toutefois par rapport à la ville et à son état dangereux. Les éthologues ont déjà fait

des observations sur la surpopulation des animaux, des rats en particulier. On sait que ceux-ci s'entretuent quand ils sont trop nombreux dans un espace délimité. Mais on ne peut transposer les conclusions à l'être humain, car il est capable de raisonner et d'organiser son espace, d'utiliser des techniques et des règles afin de combattre, en partie tout au moins, les effets du grand nombre. En partie, car le manque d'espace est déterminant. Par exemple, les bâtiments verticaux assurent de nouveaux espaces, mais la technique ici engendre l'anonymat et la solitude. Jusque vers la fin du XIX[e] siècle, les bâtiments dans les villes ne dépassaient guère deux ou trois étages. Les habitants pouvaient s'y retrouver, et les petits commerçants, les services divers à proximité de ces immeubles offraient une forme de convivialité. L'immeuble à appartements d'aujourd'hui réduit grandement les possibilités de rencontres, sauf avec la foule : certains édifices accueillent parfois jusqu'à 100 000 personnes par jour.

L'éclatement de la famille, son rôle souvent rempli par des spécialistes de l'aide, de l'assistance, de l'éducation et de la surveillance, la disparité des groupes, des cultures, des coutumes propres à la ville entraînent parfois une désintégration sociale coûteuse. L'étrange et l'étranger sont assez peu conciliables avec la cordialité. La violence, la peur qui la précède ou l'accompagne, peuvent surgir facilement. Il y a toutefois une certitude : les gens sont sur le qui-vive et cherchent à se protéger.

L'acte de violence peut ainsi être une façon de s'affirmer.

> Tout d'abord, en perdant le sens de leur identité, les individus perdent aussi le sens de l'affectivité qui, plus que l'intelligence, est le principal régulateur des relations entre les hommes. Par son essence même, l'affectivité respecte les particularités, à la différence de l'intellect rationalisé qui égalise et tend à supprimer les différences. La perte du sens de l'affectivité entraîne une perturbation par frustration qui essaie de combler le vide par le refus ostentatoire de toute affectivité, propre précisément à la violence. En second lieu, nous assistons à l'émergence d'une violence sans conflits, ce qui veut dire sans raisons, indépendamment de toute passion, de toute révolte et même de toute provocation. Il s'agit de ce que je voudrais appeler « la violence trahie par elle-même », puisqu'elle n'est plus fondatrice de rien. (Freund, 1979 : 46)

Il semble que cette violence est en partie nouvelle, mais elle peut aussi être à la source de l'individualisme contemporain.

La violence des villes contraste-t-elle avec le calme de la campagne ou avec le groupe qui l'habite? Si oui, faudrait-il alors aller s'établir à la campagne pour trouver la paix et la sérénité? Pas toujours, semble-t-il.

L'opposition entre ville et campagne date de la nouvelle urbanisation au XIIe siècle (Freund, 1979 : 49). Les poètes et les pasteurs en ont d'abord fait valoir les avantages respectifs avant que le mode de gouverner moderne et l'industrialisation s'en mêlent, avec leurs comptes, leurs analyses, leurs extrapolations savantes et leurs techniques. Par la suite se sont formées une image idyllique de la communauté et l'idée d'un milieu harmonieux (le village), naturel, propre à assurer le développement de chacun dans la bonne entente.

Il existe plusieurs types de villes et de communautés, mais les villes et les communautés ne peuvent être complètement séparées de la société globale dans laquelle elles naissent, vivent et meurent. Ainsi que le signale Freund (1979), la communauté peut impliquer la mise en commun, par ses membres, de biens matériels ou spirituels, le partage d'un mode de vie. La solidarité recherchée assurerait le bien-être de chacun au sein du groupe. Pour atteindre cet objectif, il peut arriver que l'on doive léser d'autres groupes. La violence n'est pas exclue.

La communauté est souvent porteuse de violence interne et externe. La vie communautaire a ses prescriptions, ses scissions, ses exclusions. L'établissement et l'application de normes provoquent obligatoirement des tensions et des règlements de compte, des tortures physiques comme mentales. Le tout reste souvent une affaire interne. La violence externe, pour sa part, vise les non-membres de la communauté.

La ville peut connaître la violence, mais la violence n'est pas l'apanage de la ville. Si la ville est capable souvent de lui donner une signification nouvelle, c'est peut-être qu'elle est aussi capable, comme centre de communication et de création, de retenir l'attention du public et d'amener le politicien à s'intéresser au problème.

La violence fait vivre le politique, elle lui donne son envergure (Maffesoli, 1984 : 94 et suiv.). Celui-ci doit accomplir une tâche minimale que lui impose l'irrépressible violence et qui consiste dans la protection des citoyens contre la violence arbitraire (Freund, 1979 : 58). Freund ajoute même que si un régime s'occupe peu de protéger les citoyens, ceux-ci tendront à en établir un autre qui en

prendra la responsabilité. La volonté de chasser la peur et d'en supprimer les effets conduit au politique, mais le politique, quoi qu'il en dise, est difficilement capable d'assumer toutes les responsabilités qui lui incombent.

Cette dernière explication concernant la violence vaut aussi pour la peur puisque la ville engendre non seulement la violence, mais aussi la peur. D'ailleurs, les divers types d'explication relatifs à la violence ont été appliqués à la peur sans qu'aucune certitude ait pu être obtenue.

Les explications relatives à la peur se regroupent souvent autour de la névrose et de la psychose, mais elles s'éloignent aussi du pathologique aussi bien sur le plan individuel que collectif.

Il existe diverses sortes de peur : elles peuvent être mêlées soit de crainte, d'épouvante, de frayeur, de terreur même, soit d'inquiétude, de mélancolie, d'anxiété ou d'angoisse. L'angoisse, présente dans la névrose obsessionnelle et la psychose dépressive, est davantage dans les fantasmes de l'individu que dans la réalité sans, pour autant, s'en dissocier. À cet égard, la peur et l'angoisse se lient dans un mélange de réalité et de fiction, la peur tenant davantage du premier mais pouvant toujours induire la seconde.

La peur et l'angoisse sont ambivalentes : crainte de l'insolite et recherche de la nouveauté ; sentiment de vide intérieur, soif de plénitude ; fuite devant l'inconnu, attrait de l'imprévisible ; recherche de la sécurité, acceptation du risque. Source de vie, l'ambivalence ne peut être permanente car elle occasionne une surcharge d'émotions et de sentiments qui, loin d'être créative, désoriente l'individu. C'est pour éviter cette souffrance et pour garder son équilibre que l'individu, devant une angoisse persistante, devant une peur de plus en plus profonde, cherche des moyens pour se rassurer. Ces moyens peuvent être à la mesure du désespoir qui le guette ou être démesurés et violents. Ils ont à leur base une connaissance plus ou moins coupée de la réalité, qui se reconstruit sur ses propres bases de telle sorte qu'il devient impossible d'en déceler la source. De plus, ce mécanisme présent chez l'individu peut expliquer les peurs collectives.

L'angoisse et l'anxiété constituent ainsi des souffrances psychologiques intenses dues à la crainte du danger, de l'étranger, de l'inconnu, de l'imprévu. C'est un vide auquel doit faire face l'individu. Certains diront que si une cause peut être attribuée à l'angoisse

et à l'anxiété, on doit alors plutôt parler de peur. La peur aurait ainsi un objet définissable. Ainsi, pour la psychiatrie classique, la peur est moins folle que l'angoisse ou l'anxiété.

> La peur a trois manières principales de devenir pathologique chez un individu donné. Ces différentes modalités sont directement en rapport avec ce que l'esprit investit. Dans certains cas, il s'agit d'objets (ou de situations) très particuliers, variables d'un sujet à l'autre, qui polarisent l'angoisse. Dans d'autres cas, on a affaire à un processus de subjectivisation : le psychisme produit lui-même les éléments constitutifs de son effroi, ceux-ci sont alors purement imaginaires, ce sont les fantasmes décrits par la psychanalyse. La peur peut, enfin, ne pas être peur de quelque chose : cette « peur sans objet », ainsi que nous l'avons nommée plus haut, c'est l'angoisse toujours susceptible de se chroniciser et donc de se constituer en névrose. (Mannoni, 1988 : 68)

Une peur sélective, déraisonnable, c'est-à-dire une peur dans laquelle la crainte du danger se fait excessive, débouche sur la phobie. Il y a autant de phobies possibles que de dangers à amplifier, pourrait-on dire. Une certaine classification peut toutefois être utile : les phobies de l'espace représenteraient 60 p. 100 de toutes les phobies : peur des foules dans les lieux publics, les rues, les marchés, peur des lieux clos tels que les ascenseurs, les petites pièces, les tunnels ; les phobies sociales compteraient pour environ 6 p. 100 des phobies et seraient essentiellement représentées par la peur de la présence ou du regard d'autrui, d'être l'objet de l'attention des autres ; les phobies des animaux, principalement des serpents, correspondraient à 3 p. 100 de l'ensemble des phobies ; enfin un quatrième groupe comprendrait diverses phobies comme la peur des météores naturels, de la nuit, du contact de certaines textures, de certains aliments, du vide, des objets coupants. En présence de ces objets ou à leur évocation, une espèce d'obsession phobique se développerait. L'individu peut en dernier lieu avoir peur d'avoir peur (Mannoni, 1988 : 69-70).

Lorsque l'imagerie se fixe sur des objets horrifiants, étrangers à la réalité, le processus morbide qui s'est installé peut précipiter l'individu dans la « psychose ».

> Dans le cas de la phobie, la peur connaît un premier déplacement vers l'abstraction : l'objet phobogène passe du domaine de la réalité objective à celui des valeurs symboliques. Avec les fantasmes, le processus s'accentue. Ce n'est plus dans le monde environnant que le sujet situe le péril, mais à l'intérieur de son propre psychisme :

> dans son esprit se déroule alors toute une imagerie mentale, souvent effrayante, notamment en cas de déformation ou de fixation morbides. (Mannoni, 1988 : 72)

La peur sans objet, ce que Freud appelait la névrose d'angoisse, se caractérise par le fait qu'elle est sans raison. L'individu a maintenant peur de tout alors qu'auparavant il avait peur pour rien. Il éprouve un sentiment de peur diffuse, de panique, de détresse et même de danger imminent de mort.

Dans la névrose traumatique, la peur se fixe sur un risque important où la vie de l'individu est menacée. La stupeur, l'agitation et la confusion mentale empêchent l'individu d'avoir une réaction adaptée. Il peut crier, fuir en tous sens, être paralysé, s'évanouir même. La crise s'accompagne de douleurs thoraciques, de spasmes, etc. La névrose traumatique fait généralement suite à un accident, mais elle peut aussi être provoquée par un choc émotionnel, le surmenage, le stress et elle entraîne alors d'autres effets.

La manière dont l'anxiété, l'angoisse et la peur aboutissent à la folie est étudiée depuis les débuts de la médecine psychologique. Parfois descriptives, parfois analytiques, les études sur l'aliéné, le malade mental, le psychiatrisé font état de peurs qui seraient capables de mener à la folie. Les psychiatrisés eux-mêmes décrivent de mieux en mieux non pas les peurs qui les conduiraient à la folie, mais souvent leur peur de devenir fou ou la folie qui leur fait peur.

> J'ai passé six mois à la clinique de jour de l'hôpital Notre-Dame, de janvier 76 à juin 76. On avait de l'ergothérapie, des périodes de thérapie de groupe, de la gymnastique, des rencontres une fois la semaine avec une infirmière, deux périodes de rencontre de tout le groupe où l'on disait les points que l'on voulait améliorer et les points que l'on avait améliorés, etc. Tout cela m'est arrivé après une hospitalisation d'un mois et demi.
>
> À l'hôpital de jour, il y avait un psychiatre, deux infirmières, une psychologue et des ergothérapeutes. Et c'est à partir du psychiatre qu'il y a eu de la broderie pour mon hospitalisation à Louis-H., le 5 novembre 76. Il faut dire que je le considérais pour son assurance et que je le prenais pour Dieu le Père avec sa barbe, et sa tête haute. D'autre part, j'allais voir les topless, ce qui n'était pas tout à fait désagréable ; mais c'est le mélange des deux qui m'a mené à une colère carottée en novembre.
>
> Voilà ! J'en conclus que Dieu et le sexe ne vont pas ensemble.

Je communiquais avec la topless par l'esprit. Je voulais la voir toute nue et elle se montrait. Mais voilà, il y a un mais. Je voyais des intermédiaires : des petites filles de dix ans environ. Ça prenait un temps interminable pour voir la topless. Je croirais bien que c'était les petites filles qui choisissaient si elles étaient pour montrer la topless ou non. C'est emmerdant, à la fin, de toujours attendre. Ça donne une chute de la libido et un mal de tête. Pour contrecarrer cela, j'allais voir la topless.

Mais c'est là que le drame commence. De retour chez moi, mon subconscient me remettait dans l'atmosphère du club. J'y voyais le psychiatre organiser une orgie. J'avais la libido qui descendait. Mais là, il y avait une drôle d'organisation qui se pavait un chemin. Il y avait un dualisme entre le psychiatre qui remplaçait Dieu le Père qui riait toujours, et Satan qui me provoquait et qui me disait qu'il ferait l'amour à la topless Suzanne.

Ce n'était pas Dieu le Père qui aurait fait l'amour à la topless, mais il riait et me provoquait en parlant à d'autres hommes, tandis que, d'un autre côté, Satan voulait aller tuer Suzanne.

J'étais saturé de sexe mais je ne voulais pas que Suzanne meure. Je voulais encore faire confiance au psychiatre mais pas à Satan.

Il fallait que j'aille au club pour empêcher ce meurtre. Cela voudrait dire au moins huit stations de métro et six rues à marcher. Satan montrait qu'il était près du club.

Et c'est là que j'ai fait mon mauvais voyage. C'était le temps que je n'avais plus pour aller sauver Suzanne.

J'ai fait une crise, un délire.

Avec toute la casse que j'ai faite dans ma chambre. J'ai brisé le frigidaire, lancé le grille-pain dans la porte ; tout à coup j'entends : « C'est la police ! » Je criais de plus belle, mais sans m'être rendu compte que c'était la police. J'ai lancé ma balance dans la porte, ça a fait un trou. J'ai crié Pol Sao très fort. Je crois que c'était pour éloigner Satan et pour dire que rien ne surpasse le bonheur. Il était vraiment temps d'aller sauver Suzanne. J'ouvre ma fenêtre et je sors avec mon blazer sans chemise ; j'avais mes pantalons, mes souliers et mes bas. Ça donnait sur la galerie arrière. (Collectif Solidarité-Psychiatrie, 1984 ; 142-145)

Folie qui s'accompagne de délire ou d'hallucinations, folie qui s'écarte de la réalité ou l'amplifie, folie obsessionnelle ou phobique : toutes ces folies s'alimentent de peur, à divers degrés mais toujours à haute dose. Ces folies font peur et conduisent en

correctionnelle, à l'asile, à l'hôpital psychiatrique. L'enfermement, une mesure énergique ayant pour but de se protéger, continue à être utilisé pour les fous même s'ils sont rarement violents.

Le caractère social des psychoses collectives (folie à deux, délires familiaux, psychoses collectives de maison, de quartier, psychoses collectives des foules) serait de même nature que celui des psychoses individuelles. Heuyer explique : « une maladie mentale ne nécessite une intervention que lorsqu'elle entraîne des difficultés dans l'adaptation sociale, quand elle fait du malade un sujet qui ne peut plus suivre les règles de son milieu familial ou plus généralement social » (Heuyer, 1973 : 91). Il précise, et cela peut soulever des interrogations, que « ce ne sont pas les conditions du milieu qui sont la cause de la maladie mentale et de son inadaptation » (p. 92). Ce sont l'hérédité ou certaines circonstances infectieuses, toxiques, traumatiques ou psychologiques qui sont à l'origine de la maladie. La maladie alors rend le social inacceptable. Pour Heuyer, la psychose et les autres maladies mentales sont présentes dans tous les milieux. Certains milieux peuvent être plus tolérants que d'autres, mais il n'est pas sûr que cela importe pour Heuyer puisqu'il explique que, pour la maladie mentale individuelle, le critère du pathologique est l'incapacité de s'adapter à la vie sociale normale et que, pour la psychose collective, le critère est « encore plus social ».

Considérons certaines formes de psychose collective :

1. Les épidémies psychiques considérées comme faits historiques, telles que l'histoire de sorcellerie du pays de Labourd, les épisodes des Ursulines de Loudun et des convulsionnaires de Saint-Médard.

2. Les problèmes posés par les psychoses de masses et les états des foules, où la contagion mentale est liée à l'existence même de la foule et aux tensions émotionnelles qui y règnent.

3. Les paniques avec peur de l'inconnu.

4. Les états collectifs à caractères pathologiques et à thèmes religieux... En fait, pour que l'on affirme, il faut qu'il y ait, d'une part, un trouble mental, une idée fausse dont le malade ou le groupe ont une conviction inébranlable; d'autre part, il ne s'agit pas seulement d'une épidémie délirante de masse ou de foule inorganisée, il est nécessaire que le trouble mental soit accueilli, accepté dans toutes ses conséquences par un groupe organisé avec un chef et un but d'activité. Des actes individuels accomplis par des auteurs différents, sans lien entre eux, mais

> avec la même intention, ne suffisent pas pour que l'on puisse les ranger dans la catégorie commune des psychoses collectives. (Heuyer, 1973: 73)

Il devient plus difficile de distinguer le normal du pathologique si on associe, à ces formes de psychose, d'autres événements que ceux mentionnés par l'auteur. Par exemple, les histoires de sorcellerie pleuvent, mais souvent ce sont les chasses aux sorcières et non les sorcières qui sont folles. A-t-on déjà considéré vraiment ces chasses comme pathologiques? Oui, d'une certaine façon, et à ses propres risques et périls. Szasz soutient encore que l'enfermement des malades mentaux dans les asiles n'est qu'une survivance de la chasse aux sorcières menée par l'Église catholique pendant plusieurs siècles. Que dire au juste de cette persécution? Elle n'est pas plus normale, à plusieurs égards, que les jeux des sorcières ne sont pathologiques. Cela dépend du point de vue où l'on se place, et le point de vue où l'on se place est déterminé aussi par le groupe auquel on appartient et la situation dans laquelle on se trouve.

Les psychoses de masse peuvent prendre la forme des révolutions célébrées pendant des lustres ou d'actes héroiques. La panique avec peur de l'inconnu, si elle est ressentie par des autorités politiques, peut souvent se dissimuler derrière la raison d'État. Pourtant, il s'agit souvent d'exactions, persécutions, épurations ethniques, etc. La panique est alors extrêmement coûteuse. Les états collectifs à caractère pathologique enfin supposent une définition du mal comme ayant une valeur universelle. Rien de moins sûr.

Il existe des peurs non répertoriées par la médecine psychiatrique qui, selon qu'elles constituent une altération de l'état normal ou sont le résultat d'une manipulation artificielle, peuvent être identifiées à la panique ou à l'épouvante (Mannoni, 1988: 82). Ces peurs peuvent paraître un peu folles, mais cette folie échappe ou peut échapper à tout contrôle social institutionnalisé, comme la psychiatrie institutionnelle en particulier.

La panique et l'épouvante ont des traits en commun. Quoique la première suppose un mouvement et que la seconde puisse entraîner un état de paralysie, dans les deux cas, la peur est à son maximum.

L'émission radiophonique réalisée par Orson Welles en 1938 montre comment la panique s'empare d'un groupe. L'infor-

mateur fit passer sur les ondes l'adaptation d'un épisode d'un roman de H. G. Wells, *La guerre des mondes*. L'invasion de la Terre par des soucoupes volantes en provenance de Mars était en cours. La mise en scène était saisissante de réalisme. La panique s'empara d'un million de personnes sur les six millions à l'écoute. Celles-ci crurent à une information authentique et il n'en fallut pas plus pour provoquer une fuite folle, des manifestations émotives de toutes sortes et même des suicides (Cantril, dans Mannoni, 1988 : 83). Cantril, qui a fait une analyse de l'événement, affirme qu'un état de panique a de fortes chances de se produire lorsque les conditions sont favorables (en 1938, la guerre était imminente) et que l'événement touche des personnes fragiles et émotives.

Les conséquences d'une panique qui a une composante morale peuvent être fort différentes de celles d'une simple panique où la manipulation est des plus évidentes.

La panique morale peut constituer une réaction sociale institutionnalisée, elle peut se rapporter à cet égard à ce qui est signifié comme déviance, comme problème social.

Deux exemples rapportés par Goode et Ben-Yehuda (1994) montrent le caractère particulier de la panique morale. D'abord, la panique relative au LSD dans les années 1960 : on a cru alors que le LSD provoquait un tel bouleversement des chromosomes que les enfants et les petits-enfants de ceux qui avaient pris une dose de LSD naîtraient difformes, handicapés. Même plus, on a cru que le LSD rendait fou. Tout était là pour apeurer les gens et les autorités en place. Tout rentra dans l'ordre et le LSD fut regardé par la suite comme une drogue aussi peu dangereuse que la marijuana. Le LSD pris occasionnellement affecte peu les gènes et ne modifie pas les chromosomes. Malgré tout, la panique au sujet du LSD tend à resurgir.

Un autre exemple de panique morale concerne la violence et les abus dans les rituels sataniques. Dans les années 1980, aux États-Unis d'Amérique et en Angleterre, des adeptes de Satan ont enlevé des enfants et abusé d'eux dans leurs rituels. Ceux-ci comportent des molestations, de la torture, des mutilations et, enfin, le meurtre de l'enfant. En outre, une bonne proportion des cas d'enfants disparus, molestés, utilisés pour la pornographie, selon la rumeur, ont un lien avec Satan. Certains estimeront à un million le nombre de cas aux États-Unis d'Amérique. Des dizaines et des

dizaines de survivants de ces rituels viendront raconter leur expérience. Même en l'absence de preuve tangible, nombreux furent ceux qui crurent à cette histoire parmi les chrétiens fondamentalistes des milieux ruraux et des petites villes durement frappés par les récessions économiques et troublés par le bouleversement des valeurs anciennes. Pour eux, les autorités trop libérales, le travail des femmes à l'extérieur du foyer, les garderies et l'avortement sont à condamner.

La panique morale se produit dans nos sociétés de façon inattendue et subite. Au moment de la panique morale, la conduite de certains membres de la société est considérée comme un danger pour les autres. Le mal que ces gens font ou qu'ils sont supposés faire est ressenti comme une attaque capable de détruire le corps social lui-même. Ainsi faut-il prendre les mesures pour contrôler et punir les comportements fautifs. Un caractère d'urgence motive l'action entreprise, étant donné l'imminence du danger qui peut se répandre. Ennemis irréductibles de la société, souvent vus comme des criminels, les fautifs présumés deviennent parfois les victimes de la colère, de l'hostilité, de la violence des groupes affectés. Ces derniers tenteront par tous les moyens de persuader le reste de la société qu'un danger est imminent, d'établir un contrôle social et légal qui permettra d'écarter ce danger pour de bon.

Les principaux indicateurs de la panique morale sont l'inquiétude et la peur, l'hostilité de toute la population ou de la majorité de celle-ci, laquelle mettra en évidence la réalité de la menace représentée par la conduite « déviante » de certains de ses membres. Les autres indicateurs sont la disproportionnalité et la volatilité. La panique morale implique une inquiétude, une peur tout à fait disproportionnée avec la gravité de la situation. La panique morale est également volatile, elle apparaît soudainement, quoiqu'elle puisse être dormante. Enfin, elle peut apparaître régulièrement et même s'inscrire institutionnellement (Goode et Ben-Yehuda, 1994 : 32-39).

La panique morale, toute spéciale qu'elle est, entretient des rapports étroits avec la déviance et les problèmes sociaux. Les champs occupés par la déviance et les problèmes sociaux peuvent accroître le souci à la source de la panique morale et la faire apparaître au grand jour. Dans ce sens, la panique morale peut servir d'inspiration de départ. Elle peut induire la violence et la peur rationalisées.

Un aperçu des formes de violence et de peur

C'est à titre d'exemple que nous signalons certaines formes de violence, car il semble bien que la violence est présente dans toutes sortes d'activités humaines. Elle est aussi présente dans la nature, comme nous l'avons mentionné, mais c'est principalement l'homme et les catégories qu'il forme autour de la violence qui nous intéressent ici.

Violence feutrée, larvée, symbolique ; violence verbale, physique, psychologique ; violence individuelle, impulsive, sexuelle, brutale ; violence sacrée, violence politique, violence sociale, violence instrumentale, violence du capitalisme ; violence dans les sports, violence dans les médias : voilà différentes formes de violence. On pourrait d'ailleurs établir de nouvelles distinctions selon les usages, selon que l'individu subit la violence ou la fait subir, selon qu'on la juge, la pense, la contrôle ou l'institutionnalise. Les facettes se multiplient selon les acteurs en jeu, le lieu, le temps, la façon, l'intention ou la non-intention de violence. La violence deviendra même un bien de consommation, un produit médiatisé, un plaisir réservé.

Nous nous contentons ici de décrire les formes de violence et de faire un premier classement compte tenu de son appréhension sociale : violence en marge du social, la plupart du temps individuelle, violence « nécessaire » au social du point de vue du pouvoir en place tout au moins, pouvoir qui, rappelons-le, est appuyé par les groupes dont il sert les intérêts.

La violence, en marge du social, c'est premièrement le crime et tout particulièrement le crime violent. Criminelle pour plusieurs, la violence physique comprend l'homicide volontaire et la tentative de meurtre, le viol et la tentative de viol, les voies de fait graves, les vols à main armée ou avec violence. Certains ajoutent à la violence physique du crime la violence économique, c'est-à-dire le crime contre la propriété. Enfin, une tendance récente est de mettre la violence morale sur le même rang que les deux autres. C'est tout une autre face de la violence individuelle qui apparaît de nos jours avec la cruauté mentale, la manipulation et l'intimidation.

En ce qui concerne le terrorisme, il devient de plus en plus difficile de le circonscrire ; il est maintenant un espèce de fourre-tout à « bon usage politique ». Ainsi, en mars 1996, 26 pays ont envoyé leurs représentants en Égypte, le 26 juin, les pays industrialisés émet-

tent une déclaration ; le 30 juillet, il y eut une rencontre de travail des ministres des Affaires étrangères et de l'Intérieur du G7 à Paris, pour faire quoi? Pour faire face au « défi majeur à la sécurité de l'ensemble de nos sociétés », le terrorisme.

> Fascinées par les mises en scène de sommets spectaculaires et par des images dramatiques martelées par les télévisions du monde, les opinions publiques sont invitées à se ranger sous le drapeau d'une nouvelle croisade, et à accepter le durcissement des législations, les multiples entorses aux libertés, dont les premières victimes sont le plus souvent, non les organisateurs d'attentats, mais les immigrés.
>
> Pourtant, sous l'unanimité de façade des dirigeants de la « *communauté internationale* », se cachent d'âpres divisions liées tout d'abord à l'impossibilité de définir le phénomène que l'on prétend enrayer. Qu'y a-t-il en effet de commun entre l'empoisonnement au gaz perpétré par la secte Aum dans le métro de Tokyo et les attentats organisés par les islamistes palestiniens en février-mars 1996? Les méthodes de l'Armée républicaine irlandaise (IRA) et celles des milices d'extrême droite américaines responsables de la tuerie d'Oklahoma relèvent-elles de la même logique? Une bombe qui explose durant les Jeux olympiques d'Atlanta porte-t-elle le même message que la guérilla menée dans le sud du Liban contre un occupant étranger? À force « *d'être appliqué à des types bien différents de violence, dont certains, notamment sur le plan intérieur, n'ont pas de but politique* », le concept de terrorisme a perdu de sa signification, il s'est même « *désintégré* ». (Gresh, 1996 : 1)

La violence « nécessaire » au social, c'est, d'une part, la guerre, le terrorisme d'État, le camp de concentration, la torture ; d'autre part, c'est la prison, l'asile, la peine capitale, la mutilation, pour ne nommer que les formes principales de violence. Celles-ci agissent sur le corps en le liquidant, en l'isolant, en le mutilant ; elles agissent sur l'esprit en intimidant, soumettant, aliénant. Cette violence est active. Il y a d'autres formes de violences « nécessaires » au social, violences sournoises parfois, en ce sens que l'ordre des choses entraîne l'individu dans une situation qui lui fait violence. Il importe de considérer ces diverses formes de violence afin, si possible, de dégager des différences.

La guerre est la plus haute forme de violence. Elle fait tomber les tabous pour laisser place au meurtre, au viol, à la torture, à l'extermination, au génocide, au saccage et à la destruction.

Les guerres coloniales de l'Angleterre, de la France et de l'Espagne ont coûté la vie à 500 000 personnes originaires de ces pays, mais elles ont fait dix fois et même cent fois plus de victimes dans les régions colonisées. Ainsi, à l'arrivée de Colomb, les deux Amériques comptaient de 70 à 100 millions d'habitants. Cent ans plus tard, il ne restait plus que 12 à 15 millions d'autochtones.

La Première Guerre mondiale a fait des millions de morts et réduit à la misère un milliard d'individus, dont onze millions de combattants. La Deuxième Guerre mondiale, pour sa part, a fait cinquante millions de morts, mobilisé deux milliards d'individus dont seize millions de combattants.

Plus d'une centaine de « conflits régionaux » ont eu lieu depuis la Deuxième Guerre mondiale en plus d'une « guerre froide » de plus de quarante ans : le temps d'accumuler 30 000 bombes atomiques. Ces bombes, représentant 100 tonnes de TNT par personne, peuvent anéantir mille fois l'humanité tout entière (Reeves, 1986).

Le terrorisme le plus dommageable est sans contredit celui de l'Etat, terrorisme donc légitime et légalisé par le pouvoir en place. Il est reconnu maintenant que, sous la Chine de Mao, 10 p. 100 de la population chinoise (100 millions) a été éliminée.

Sous Staline, de 1920 à 1953, 30 millions de personnes ont été éliminées, principalement dans les goulags (Soljenitsyne, 1974 ; rapport de Krouchtchev). Macsudov parle de 40 millions pour les mêmes années environ (Chesnais, 1981). Il y avait dans l'ancienne URSS quelque deux mille camps, comptant chacun en moyenne mille personnes. Le taux annuel de mortalité y était de 40 p. 100. Le camp en lui-même était la pire des tortures même s'il en fournissait d'autres.

La terreur et la peur érigée en système pénètrent aussi bien le corps que l'esprit et sont capables de détruire le premier et d'avilir le second. Un extrait du journal de Roubachof (*Le zéro et l'infini* de Koestler) permet d'apprécier les effets de l'emprisonnement. Cela se passe pendant la période la plus sombre de l'ère stalinienne (procès de Moscou).

> Nous avons appris l'Histoire plus à fond que les autres. Nous différons de tous les autres par la pureté de notre logique. Nous savons que la vertu ne compte pas devant l'Histoire, et que les crimes restent impunis, mais que chaque erreur a ses conséquences et se venge jusqu'à la septième génération. Aussi avons-nous concentré

nos efforts sur les mesures visant à prévenir l'erreur et à en détruire jusqu'aux germes. Jamais dans l'Histoire une telle possibilité d'action sur l'avenir de l'humanité n'avait été concentrée en si peu de mains. Chaque idée fausse que nous traduisons en acte est un crime contre les générations futures. Nous sommes donc tenus de punir les idées fausses comme d'autres punissent les crimes par la mort. On nous a pris pour des fous parce que nous suivions chaque pensée jusqu'à son ultime conséquence et que nous y conformions nos actes. On nous a comparés à l'Inquisition parce que, tels les Inquisiteurs, nous n'avons jamais cessé d'avoir conscience de tout le poids de notre responsabilité envers un avenir qui dépasse l'individuel. Nous ressemblions aux grands Inquisiteurs parce que nous persécutions les germes du mal non seulement dans les actes des hommes mais aussi dans leurs pensées. Nous n'admettions l'existence d'aucun secteur privé, pas même dans le cerveau d'un individu. Nous vivions dans l'obligation de pousser l'analyse logique jusqu'à ses dernières extrémités...

Le fait est que je ne crois plus à mon infaillibilité. C'est pourquoi je suis perdu. (Koestler, 1945 : 110-112)

Roubachof sera fusillé.

Le camp comme torture, le camp et ses tortures en URSS est un cas extrême mais non un cas isolé. Des dizaines d'autres pays ont construit des camps, des dizaines pratiquent toujours la torture physique, morale, sexuelle. Une centaine de pays se livreraient à cette dernière forme de torture (Jongman, 1993 : 163).

C'est à ces camps que certains comparent les prisons américaines actuelles. « Les États-Unis sont bel et bien en voie de devenir une société de goulags où la majorité des jeunes gens de couleur seront relégués dans les prisons et dans les camps d'ici la fin du siècle » (Miller, 1996 ; nous traduisons).

Toute une industrie de l'incarcération est en train de s'établir aux États-Unis. Cela peut faire craindre le pire même si c'est pour rassurer qu'on a mis cette industrie sur pied.

Adoptée en août par les deux Chambres du Congrès après des années de délibérations, la loi contre la criminalité va-t-elle vraiment, comme l'a déclaré le président Clinton, « *accroître la sécurité de chaque quartier américain* » ? (*New York Times*, 23 août 1994). Le texte satisfait d'abord la clameur d'une population exaspérée par une violence criminelle qui, en 1993, s'est traduite par 24 500 assassinats. Mais les mesures adoptées privilégient surtout le complexe

> « *carcéro-industriel* », cependant méconnu — ou ignoré — du complexe militaire, dont la mainmise sur la société américaine a suscité tant de mises en garde. En effet, sur un budget total de 30,2 milliards de dollars, 23,5 milliards de dollars (78 % des crédits) seront affectés au seul volet répressif du dispositif.
>
> La loi contre le crime prévoit, d'ici à l'an 2000, la création de 100 000 emplois de policiers, le renforcement des peines minimales d'incarcération, le durcissement des conditions d'éligibilité à la liberté conditionnelle, l'emprisonnement à perpétuité des personnes reconnues coupables d'une troisième infraction criminelle et, fort logiquement, la construction de nouvelles prisons. L'édification de centres correctionnels où la discipline sera militaire aura en outre pour fonction d'endiguer l'essor de la délinquance juvénile. (Pirson, 1994 : 12)

Les camps diffèrent des prisons occidentales en ce que, dans celles-ci, la mort n'attend pas toujours le prisonnier et la privation imposée est moindre. Mais les camps et les prisons sont tous deux des institutions totalitaires.

Faut-il aussi se rappeler que la prison, dans les cent premières années de son existence, avait érigé la torture physique en système ? Le fouet, le pain et l'eau comme seule nourriture, la réclusion ont été parmi les châtiments approuvés et imposés des milliers de fois dans les pénitenciers du Canada. Dans le premier de ceux-ci, Kingston, en 1845 seulement, 2 100 punitions ont été administrées aux quelque 500 détenus. En 1847, le nombre de punitions s'élevait à 6 063. Plusieurs des détenus étaient des enfants ayant commis des peccadilles comme rire, dévisager, parler.

Les pénitenciers, les prisons infligent toujours des privations, mais ils n'appliquent plus de régime de torture physique proprement dit. Celui-ci a plutôt fait place à un régime de pression psychologique, morale, de régulation, que le prisonnier doit s'imposer à lui-même s'il veut sortir de prison (Laplante, 1989). La surveillance du Panopticon s'est transformée, et le principe est demeuré.

> Le Panopticon est une ménagerie royale ; l'animal est remplacé par l'homme, par le groupement spécifique, la distribution individuelle et le roi par la machinerie d'un pouvoir furtif. À ceci près, le Panopticon, lui aussi, fait œuvre de naturaliste. Il permet d'établir les différences : chez les malades, observer les symptômes de chacun, sans que la proximité des lits, la circulation des miasmes, les effets de contagion mêlent les tableaux cliniques ; chez les enfants, noter les performances (sans qu'il y ait imitation ou

> copiage), repérer les aptitudes, apprécier les caractères, établir des classements rigoureux, et par rapport à une évolution normale, distinguer ce qui est « paresse et entêtement » de ce qui est « imbécillité incurable » ; chez les ouvriers, noter les aptitudes de chacun, comparer le temps qu'ils mettent à faire un ouvrage, et s'ils sont payés à la journée, calculer leur salaire en conséquence.
>
> Voilà pour le côté jardin. Côté laboratoire, le Panopticon peut être utilisé comme machine à faire des expériences, à modifier le comportement, à dresser ou redresser les individus. Expérimenter des médicaments et vérifier leurs effets. Essayer différentes punitions sur les prisonniers, selon leurs crimes et leur caractère, et rechercher les plus efficaces. Apprendre simultanément différentes techniques aux ouvriers, établir quelle est la meilleure. Tenter des expériences pédagogiques — et en particulier reprendre le célèbre problème de l'éducation recluse, en utilisant des enfants trouvés ; on verrait ce qui advient lorsque en leur seizième ou dix-huitième année on met en présence les garçons et les filles ; on pourrait vérifier si, comme le pense Helvétius, n'importe qui peut apprendre n'importe quoi ; on pourrait suivre « la généalogie de toute idée observable » ; on pourrait élever différents enfants dans différents systèmes de pensée, faire croire à certains que deux et deux ne font pas quatre ou que la lune est un fromage, puis les mettre tous ensemble quand ils auraient vingt ou vingt-cinq ans ; on aurait alors des discussions qui vaudraient bien les sermons ou les conférences pour lesquelles on dépense tant d'argent ; on aurait au moins l'occasion de faire des découvertes dans le domaine de la métaphysique. (Foucault, 1975 : 205)

La peine capitale, qu'elle soit infligée par injection, décapitation, strangulation ou lapidation, reprend du terrain, principalement aux États-Unis et dans les pays où l'intégrisme musulman est de rigueur. Ces derniers pays imposent aussi des peines mutilantes et parfois publiques.

La violence « nécessaire » au social, que nous appelons passive parce qu'elle exerce ses méfaits non pas directement, mais par les conditions qu'elle impose, revêt des aspects variés et parfois sournois.

> Un constat s'impose : il n'existe pas seulement la violence ouverte, déclarée et belliqueuse, celle de l'injure, du poing menaçant et de l'acte guerrier, mais aussi la violence sournoise qui peut se cacher dans l'habitude, l'ordre, la politesse, l'anonymat, comme dans le langage feutré des négociations d'une conférence internationale ou au détour d'une statistique économique. La violence prend

alors une apparence civilisée qui ne rappelle pas le comportement brutal du délinquant ou du terroriste.

> La violence ne saurait désigner seulement un déchaînement de forces brutales et visibles. Elle recouvre aussi un vaste champ de situations apparemment paisibles mais grosses d'injustices. (Vaillant, 1990 : 13)

Le mode de gouverner moderne a contribué à éliminer certains actes de violence, mais en même temps il a institué un état de violence qui apparaît maintenant tout à fait banalisé. La violence est devenue à ce point banale que généralement on considère qu'elle fait partie de la vie moderne et qu'elle est indissociable du « marché du travail ». C'est la vie qui change, et il faut bien s'adapter. La violence la plus insidieuse et aussi la plus meurtrière n'est-elle pas exercée par les structures économiques et politiques qui maintiennent entre autres les deux tiers de l'humanité dans un état de malnutrition et qui nient toute liberté à des millions d'enfants, de femmes et d'hommes? La transformation du marché du travail peut aussi entraîner une transformation du mode de répression (Godefroy, 1996).

Souvent, les sans-droit et les sans-le-sou, pris dans le piège de la violence institutionnelle, n'ont que la révolte comme solution pour améliorer leur situation. Mais la répression sauvage a vite raison des révoltes et elle marque vite le retour de la violence institutionnelle. Dans les pays du tiers monde, le cercle vicieux de la violence se perpétue ainsi. Le visage de la violence change avec l'établissement de la démocratie, mais l'état de violence demeure, ce qui fait dire à plus d'un que la violence institutionnelle entraîne plus de décès que les guerres elles-mêmes (UNESCO, 1980). Cette violence institutionnelle, qui exige sans cesse des techniques plus perfectionnées, a ruiné des pays entiers. En 1985, on estimait à 910 milliards de dollars les dépenses militaires dans le monde ; c'est plus que le revenu total de la moitié la plus pauvre de l'humanité. La guerre ruine non seulement en détruisant mais aussi en privant, en imposant la rareté à plus de la moitié de l'humanité. La peur qu'elle entraîne s'associe à la misère sans bornes, à la maladie, à la mort.

Les « lois du marché », la « libéralisation du commerce » permettaient déjà au XIXe siècle, pour l'Angleterre, la France et l'Espagne, d'acheter bon marché dans les colonies et d'y vendre ses propres produits au prix fort. Cette forme de capitalisme fort « civilisée » ne répond qu'aux lois de l'offre et de la demande, en

principe bien entendu. Dans la pratique, les inégalités entre les nations, à l'intérieur même des nations n'ont cessé de grandir (Forrester, 1996). L'économie-monde, armée de la technologie moderne de l'information et des communications, ne cesse de déclasser l'économie non « branchée ». Celle-ci n'est pas concurrentielle et, pour le devenir, elle doit faire parfois d'énormes sacrifices : dévaluation de la monnaie, abandon de vieux secteurs de production, précarité de l'emploi, diminution ou disparution des services de santé, de bien-être, d'éducation, exploitation de la force de travail, dont celle de millions d'enfants, gaspillage des ressources et pollution, multiplication des bidonvilles. Ainsi, dans le tiers monde, la population des pays augmente d'environ 1 p. 100 par année, celle des villes de 3 p. 100 à 6 p. 100, celle des bidonvilles de 9 p. 100 à 12 p. 100 (Dumont, 1988 : 95).

Dans les pays « développés », la croissance économique ne crée pas d'emplois ; elle en élimine plutôt ou les rend précaires. Le taux de sans-emploi a atteint 25 p. 100 dans certaines régions de l'Europe, du Canada et des États-Unis d'Amérique. Ce dernier pays compte ainsi plus de 35 millions de pauvres (au-dessous du seuil de pauvreté). Des dizaines de milliers de sans-abri errent dans les grandes villes d'Europe et d'Amérique du Nord.

> Nous venons de voir l'échec général des politiques menées dans l'ensemble du tiers monde. Cette défaite est celle d'une économie libérale qui domine largement — avec bien des distorsions — le monde. Fondée sur le libre-échange, elle aboutit après l'indépendance des colonies à l'échange inégal. En effet, comment rémunérer correctement le travail de pays qui, du fait de leur sous-équipement, n'atteignent même pas 1 % de la productivité des pays riches ? Hors la réussite des « quatre dragons » d'Extrême-Orient, même les pays d'Amérique latine qui passent pour semi-développés sont à leur tour handicapés en raison des inégalités internes, et surtout de leur surendettement, qui permet aux puissances financières de les traiter comme s'ils étaient menacés « de prison pour dettes ». (Dumont, 1988 : 243)
>
> Le remboursement de la dette constitue pour le système financier mondial un défi sans précédent. Les pays débiteurs se voient imposer des conditions de refinancement sur les banques commerciales et les institutions financières internationales qui équivalent à une véritable *programmation de la récession*. En effet, outre les limitations drastiques des dépenses publiques, les pays endettés sont, en l'absence de nouveaux flux financiers, contraints de dégager des surplus commerciaux appréciables pour faire face à leurs obligations

> externes. Ce qu'ils n'obtiennent qu'en limitant de façon dramatique leurs importations. Ceci non seulement affecte le niveau d'activité économique des pays latino-américains, mais freine également les reprises de l'économie mondiale et a pour conséquence des milliers de suppressions d'emplois, tant aux États-Unis qu'en Europe. (Rouquié, dans Dumont, 1988 : 243)

La manipulation politique et la désinformation, en temps de paix comme en temps de guerre, dans un régime totalitaire ou démocratique, représentent toujours une énorme tentation pour celui qui possède l'information. On l'a vu dans la guerre du Golfe en 1992 : un réseau d'information filtré enserrait la planète. Nous avons vu apparaître un nouveau type de guerre où la technique est omniprésente, où elle offre la possibilité de vaincre « sans péril ». Cette guerre nous a aussi permis de voir la mise en condition des populations par les médias. Le rapport au monde passe par les images, mais celles-ci sont soigneusement sélectionnées, montées, cadrées et recadrées. La compréhension des événements est loin d'être assurée quand les images deviennent l'enjeu d'une bataille. Les médias persuadent que la violence est nécessaire pour vaincre l'ennemi et, en outre, ils peuvent contribuer à la rendre irréelle en banalisant les images. La réalité de la violence n'est pas esthétique. Le fait de cacher cette réalité, de la présenter sous son aspect le plus avantageux peut bel et bien être considéré comme une manipulation insidieuse et un autre type de violence.

Il n'y a pas que la guerre qui peut donner lieu à la désinformation. Aucune activité humaine, semble-t-il, ne peut complètement échapper à celle-ci. L'activité scientifique ne fait pas exception. Schwartz et Friedrichs (1994) soulèvent, entre autres, le problème pour la criminologie, mais le problème apparaît endémique. On n'a vu que beaucoup plus tard en quoi consistait véritablement la révolution culturelle de Mao et la révolution bolchevique de Lénine. On se souvient de quelques affaires comme, par exemple, celles de Dreyfus, du Watergate, du sang contaminé. On se demande ce qui amène une nation ou un peuple à croire qu'il ou elle ne peut être supérieur que s'il écrase d'autres nations ou d'autres peuples. Enfin, on oublie qu'en Occident la soumission se traduit par le boulot-métro-dodo et la consommation.

Les diverses formes de violence témoignent de la difficulté d'arriver à une définition (Michaud, 1978). La violence, on ne peut le nier, est une forme de transgression (Balandier, 1979), une manière commode de désigner la « part d'ombre qui toujours

taraude le corps individuel ou le corps social » (Maffesoli, 1984 : 14). De ce point de vue, on peut souvent distinguer un certain nombre de discours. Un discours de l'ordre suggère, par exemple, que la violence est non pas la guerre, ni la prison, ni la peine de mort, mais bien le crime et les dommages qu'il cause. Le discours réaliste, pour sa part, conduit ou cherche à conduire chacun sur une route toute tracée : on démystifie le politique, on examine « objectivement » la situation, on agit. La fin justifie les moyens. Le discours de l'agressivité, c'est la part maudite de l'homme. Le discours de la non-violence serait une espèce d'utopie, car vivre c'est déjà exercer une violence à l'égard de la nature.

Le discours de Freund est un discours de l'ordre qui reconnaît, d'un certain point de vue, la nécessité d'une violence sociale. Une fois admise l'argumentation, les discours du réalisme et de l'agressivité s'ensuivent logiquement. Chez Muller, le discours de la non-violence s'oppose en partie à ces discours qu'il considère sous un nouvel angle. Michaud, enfin, fait la synthèse de ces discours en tenant compte des valeurs en jeu. Les diverses définitions données nous aideront à dégager la nôtre.

Pour Freund, la violence est « un rapport de puissance entre les hommes qui renoncent aux autres méthodes possibles d'entretenir des relations entre les êtres et qui essaient de forcer, directement ou indirectement, les individus ou les groupes d'agir contre leur volonté et d'exécuter les desseins d'une volonté qui leur est étrangère [...] » (Freund, 1979 : 35). Le coup de force s'exerce au moyen de l'intimidation, de l'agression ou de la répression, de telle sorte que l'intégrité physique ou psychique des personnes visées peut être atteinte. De même, les biens de ces personnes peuvent être détruits, et leurs idées combattues, les individus eux-mêmes peuvent être éliminés s'ils s'opposent ou résistent. Ainsi cette définition de la violence a une extension assez grande par ce qu'elle englobe comme agressions ouvertes ou déguisées. Freund précise toutefois que cette agression qui cherche à courber l'autre sous sa volonté ne peut se confondre avec la contrainte sociale qui a pour objet la protection des individus dans le cadre des règles ou des lois. Il convient toutefois de se demander en quoi la protection de la société, objectif premier des gouvernements modernes, se distingue de la soumission imposée par ces derniers. La protection a un prix et il importe qu'il ne soit pas trop élevé, car la protection peut rapidement devenir une entrave pour ceux que l'on veut protéger. L'objectif déclaré de protection de

la société doit donc tenir compte des conséquences qui en découlent. C'est là un élément essentiel auquel il y a lieu d'ajouter la peur, un élément qui a rapport au « besoin » de protection. Voyons quelles thèses tire Freund de sa définition de la violence : une forme de rapport, un fondement de la société, un phénomène constant mais différent dans le temps, un instrument de domination.

Tout d'abord, Freund précise que « la violence a été de tous temps l'une des formes des rapports entre les hommes, au même titre que la collaboration ou le compromis » (Freund, 1979 : 36). Chaque individu a deux pôles, lesquels peuvent nous faire prendre position pour ou contre un autre, pour ou contre une cause, une idée. Les deux pôles admettent un milieu : l'indifférence. C'est comme si l'amour et la haine devenaient parfois partenaires, échangeant leur objet. Ainsi, la haine ou le rejet de l'étranger peuvent être spontanés. L'étranger est loin de ce que l'on reconnaît, loin de ce qu'on est, de ce que l'on apprécie habituellement. Mais justement, il arrive que l'amour pour une personne se change soudainement en haine mortelle. Les drames familiaux nous rappellent sans cesse qu'un sentiment extrême peut se convertir en son contraire.

Un autre point soulevé par Freund et rappelé souvent en anthropologie est que la violence est fondatrice des sociétés, qu'elle est à la base de l'institution politique. Mais cette assertion appelle un correctif : la violence serait fondatrice de la société bien que le politique n'use pas délibérément de la violence. Le politique doit plutôt chercher à domestiquer celle-ci, à la restreindre dans ses aspects les plus destructeurs. Seule la mauvaise politique userait de la violence autrement qu'en cas de nécessité. On aperçoit ici la fragilité de cet argument qui implique que l'on détermine ce qui est nécessaire en tenant compte des groupes et des individus touchés. D'ailleurs, Freund mentionne que la violence dans les sociétés actuelles est non pas plus faible ou plus juste que dans les anciennes sociétés, mais d'un autre genre. Le contexte en effet ne nous autorise probablement pas à affirmer que notre société est plus pacifique que celles d'autrefois.

Freund affirme encore, et c'est là une affirmation de poids, que, « du moment que la violence reste latente dans toutes les sociétés, il semble vain d'espérer un dépérissement de la politique ou de l'économie, c'est-à-dire de la domination de l'homme sur l'homme et de l'exploitation de l'homme par l'homme » (Freund, 1979 : 37). Tout ce qu'il est possible de faire, c'est de limiter cette exploitation

ou cette domination. Ce serait rêver que de penser, à l'instar de Galteng, que la paix à la norvégienne est possible, car toute institution sociale comporte un résidu de violence. D'ailleurs, on pourrait faire valoir que l'institution sociale, étant donné qu'elle se charge de faire respecter certaines normes, doit s'imposer. À cet égard, moins les groupes acceptent les différences, qu'elles soient d'ordre culturel, symbolique, ethnique ou historique, plus il est difficile de fixer et d'appliquer des normes.

Cherchant lui aussi à définir la violence, Muller (1995) apporte des éléments nouveaux. Il tente de cerner la notion de violence en vue de savoir ce qu'est la non-violence.

Ainsi, si la violence ne se confond pas avec le conflit, l'agressivité, la lutte, la force, la contrainte, la non-violence ne serait pas l'absence de l'un ou l'autre de ces éléments.

Le conflit, par exemple, est toujours latent.

> Notre relation aux autres est constitutive de notre personnalité. L'existence humaine de l'homme, ce n'est pas son être-au-monde, mais son être-aux-autres. L'homme est essentiellement un être de relation. Je n'existe qu'en relation avec autrui. Cependant, le plus souvent, j'expérimente ma rencontre avec l'autre d'abord comme une adversité, un affrontement. La venue de l'autre chez moi est un dérangement. L'autre est l'envahisseur de mon aire de tranquillité ; il m'arrache à mon repos. L'autre, par son existence, surgit dans l'espace que je m'étais déjà approprié comme une menace pour mon existence. L'autre est celui dont les désirs s'opposent à mes désirs, dont les intérêts heurtent mes intérêts, dont les ambitions se dressent contre mes ambitions, dont les projets contrarient mes projets, dont la liberté menace ma liberté, dont les droits empiètent sur mes droits. (Muller, 1995 : 18)

Le conflit est d'autant plus inévitable que nous cherchons à accaparer ce que l'autre possède ou à nous emparer du fruit de ses actions.

L'agressivité, pour sa part, est inscrite dans la nature de l'homme. Elle peut s'exprimer par la violence, mais ce mode n'est pas dicté par la nature, selon Muller (1995 : 23). L'agressivité serait la manifestation d'un instinct de lutte et d'affirmation de soi. L'agressivité sert à la lutte pour l'existence, à défendre ses droits et ceux à qui on est attaché. Toute lutte de cette nature est une épreuve de force. La recherche de la justice serait ainsi la recherche d'un équilibre entre des forces antagonistes qui permet à

chacun d'exercer ses droits. « L'ordre social ne peut être qu'un équilibre de forces » (Weil, dans Muller, 1995 : 27). Il n'est question ici toutefois que des groupes qui peuvent devenir une force, ce qui indique que même l'« ordre social » peut être problématique.

La contrainte, c'est un peu l'art d'amener l'autre à agir selon la justice, à être « raisonnable ».

> Contraindre quelqu'un, c'est l'obliger à agir contre sa volonté : tout à l'heure, il ne voulait pas, mais maintenant il veut bien. Il accepte finalement ce que d'abord il refusait. Il accepte parce qu'il ne peut pas faire autrement ou, plus précisément, parce que s'il faisait autrement, il en résulterait pour lui plus d'inconvénients que d'avantages. Il accepte parce que, tout bien considéré, en faisant autrement, il aurait plus à perdre qu'à gagner. Il accepte parce que, en fin de compte, il est de son intérêt de le faire. Il se trouve contraint de changer les critères de ses choix et de ses décisions. Alors, il fait des concessions, il cède. Il ob-tempère, c'est-à-dire que, devant la contrainte qui lui est faite, il tempère ses désirs, il modère ses ambitions, il diminue ses exigences en tenant compte des exigences des autres. (Muller, 1995 : 30)

Enfin la violence rompt le rapport à l'autre, à l'encontre du conflit, de l'agressivité, de la lutte, de la force, de la contrainte qui le préserve ou doit le préserver (même si ce rapport est difficile, problématique). La violence établit un vide, une rupture, elle nie l'autre, elle en fait une chose, un objet.

> L'agressivité, la force et la contrainte qui s'exercent par la lutte permettent le dépassement du conflit par la recherche d'un règlement qui rende justice à chacun des adversaires. La violence, quant à elle, apparaît d'emblée comme un dé-règlement du conflit qui ne lui permet plus de remplir sa fonction qui est d'établir la justice entre les adversaires. (Muller, 1995 : 33)

Muller ajoute que si, pour définir la violence, on se place du côté de celui qui l'exerce, on risque fort de méconnaître et, en fin de compte, de légitimer la violence. Ainsi faudrait-il définir la violence en se plaçant d'abord du point de vue de celui qui la subit. Les moyens employés prennent alors toute leur importance.

Cette précision de Muller laisse voir combien le concept de violence peut être subjectif. Elle nous oblige, par exemple, à bien faire la distinction entre violence et contrainte. Celui qui subit cette dernière peut non pas la regarder en tant que telle, mais y voir une violence morale, psychologique ou physique. Le domaine pénal tout au moins nous impose une certaine prudence à cet égard, surtout si on ignore

la fin qu'il poursuit et que l'on n'a égard qu'aux moyens utilisés. La peine de mort, les longues peines d'emprisonnement qui font des individus des morts vivants, les « traitements » forcés, les intimidations de toutes sortes, les brutalités du système lui-même ne peuvent être considérés comme de simples contraintes par ceux qui les vivent.

La violence que le pénal cherche à traiter et celle qui est employée par le pénal pour ce faire montrent qu'il est difficile d'être impartial à propos de la violence.

> L'apparition du thème de la violence dans les discours politiques ou les préoccupations de l'opinion publique n'est pas neutre : elle traduit des évaluations positives ou négatives qui, en retour, pèsent sur les situations ainsi appréhendées et sur les actions menées. Ces évaluations dépendent évidemment des critères en vigueur dans les groupes sociaux. Le tort des approches objectives est de ne pas voir que, sans ses références normatives, l'idée de violence n'a aucun sens et que ses fonctions de condamnation, de célébration ou d'incantation ne peuvent pas être laissées de côté. La violence est définie et appréhendée en fonction de valeurs qui constituent le sacré du groupe de référence. Malgré la diversité des groupes humains, certaines valeurs font l'objet d'une adhésion plus large, mais ceci ne peut dissimuler la divergence et l'hétérogénéité des convictions. L'idée de violence cristallise cette hétérogénéité et ces divergences, si bien que le recours à elle pour appréhender des faits est le plus sûr indice que des valeurs importantes sont en cause — et au centre d'un antagonisme. (Michaud, 1986 : 12)

Les définitions objectives de la violence, même si elles sont les plus utilisées, ne sont pas exemptes de présuppositions et n'englobent pas non plus l'ensemble des phénomènes.

> Il y a dans l'appréhension de la violence une composante subjective qui dépend des critères utilisés : critères juridiques, institutionnels, valeurs du groupe ou du sous-groupe et même dispositions personnelles. On ne peut comparer naïvement la violence dans la société anglaise du XIIIe siècle et celle du XXe siècle parce que nombre de normes ont changé.
>
> Il ne peut pas y avoir de bon équilibre entre l'un et l'autre point de vue ; on ne peut que corriger l'un par l'autre en prenant chaque fois du recul, c'est-à-dire en changeant de perspective.
>
> Il faut se préparer à admettre qu'il n'y a pas de discours ni de savoir universel sur la violence : chaque société est aux prises avec sa propre violence selon ses propres critères et traite ses problèmes propres avec plus ou moins de succès. (Michaud, 1986 : 13)

En somme, il importe de comprendre que la violence se manifeste de bien des façons, que ses usages se colorent et peuvent se faire savoir et pouvoir. Enfin, il s'agit de se rappeler à cet égard les grandes formes de violence antisociales et prosociales. Ces formes se dessinent à même les normes qui s'établissent. Ces normes sont fonction des désirs, des demandes, des besoins ressentis et des problèmes vécus des divers groupes ou individus capables d'intéresser le politique et ses institutions. La norme pour signifier ce qu'est la violence peut être introduite, des règles pour la faire respecter peuvent être édictées, et la force utilisée pour réprimer la violence peut être violente. Il importe de tenir compte de ces divers aspects de la violence pour en donner une définition.

La violence, ce peut être, au plan individuel comme au plan collectif, un acte, un geste, une parole qui, directement ou indirectement, force les individus ou les groupes dont ils font partie à se soumettre (jusqu'à l'anéantissement parfois) à un désir étranger. Le rapport de forces établi se calque sur les normes admises, de sorte qu'il semble y avoir une violence légitime, pour le bien de la collectivité, prosociale et une autre, déviante, dangereuse, nuisible à la société, antisociale.

Il est nécessaire ainsi de questionner comment la norme établie est apparue, dans l'intérêt de qui et sur quelles bases, quel est le but, avec quelle force elle s'applique, quelles sont les conséquences de son application. Il arrive que la norme autorise la violence. Alors, les critères servant à mesurer la violence du faible s'apparenteront à ceux qui sont utilisés pour mesurer la violence du plus fort. Il convient de toujours tenir compte du contexte, des conditions, des intérêts, de la situation d'interaction, des faits découlant de cette situation, des dommages causés aux individus et à leurs possessions, des préjudices que subissent leurs participations symboliques et culturelles dans la société à laquelle ils appartiennent.

On voit aussi que, si la violence emprunte les voies de la norme, il n'y a pas de violence universelle, mais des violences dans toutes les sociétés qui, entre autres, possèdent un appareil pénal.

Si l'appréciation de la violence est subjective, si ce qu'on entend d'elle peut prendre les couleurs du juridique, de l'institutionnel, des valeurs du groupe ou même des valeurs personnelles, si enfin elle se plie aux normes, il est possible que la peur puise aux

mêmes sources. Plus encore, il arrive que la violence fait naître la peur, nous l'avons vu, et aussi que la peur débouche sur la violence.

La peur mortelle, la maladie de la frayeur (égarer son âme pour des Indiens du Mexique), la panique, l'épouvante, l'anxiété et l'angoisse peuvent envahir aussi bien l'individu que le groupe. Bien que la peur soit commune à tous et essentielle à la vie, il y aurait une peur pathologique, une peur d'avoir peur, qui serait paralysante et mortelle (Diel, 1956; Boutonier, 1945). Les formes de la peur, les qualificatifs employés pour la décrire et les descriptions pour la préciser sont multiples. La peur peut être individuelle ou collective. Elle est capable de se créer, de se transmettre. On peut aussi l'étouffer, la cacher, la convertir, la rechercher. La peur est une réalité, mais elle peut se fabriquer avec ou sans objet réel. Elle peut prendre différents visages.

La peur peut être « normale », elle peut être folle, elle peut être instrumentale, sacrée ou profane. La peur normale se rapporte à une réalité qui serait menaçante en soi ; la peur folle n'a pas tout ce rapport avec la réalité. On peut avoir peur sans être fou, on peut être fou de peur comme on peut avoir peur de devenir fou. La distance entre le normal et le « pathologique » en matière de peur n'est pas toujours très grande, et c'est pourquoi il est difficile de faire des distinctions, principalement lorsqu'il s'agit de peurs sacrées bien établies et rendues « naturelles » (par exemple, la peur de l'enfer et du péché, la peur de Satan et de ses agents comme les femmes, peurs omniprésentes pendant des siècles). Les peurs profanes peuvent aussi susciter bien des questions étant donné leur rapport à la réalité. La peur du crime est représentative à cet égard.

Pour ce qui est de la peur instrumentale, il importe de distinguer celle qui se glisse dans les rapports entre individus de celle qui est institutionnalisée. De nos jours, la première renvoie souvent à l'homme et à sa conjointe, mais elle peut, bien sûr, apparaître dans d'autres types de relation. Quant à la seconde, elle est propre à une entreprise, à une religion, à une institution religieuse, éducative, punitive, à un régime.

> L'intimidation est le plus puissant moyen d'action politique. La révolution tue quelques personnes ; elle en effraie mille. Dans ce sens, la terreur rouge ne se distingue pas en principe de l'insurrection armée dont elle n'est que la continuation... La terreur du tsarisme était dirigée contre le prolétariat. La gendarmerie tsariste étranglait les travailleurs qui militaient pour le régime socialiste. Nos commissions

> extraordinaires fusillent les grands propriétaires, les capitalistes, les généraux qui s'efforcent de rétablir le régime capitaliste. Vous saisissez cette... nuance? Oui? Pour nous communistes, elle est tout à fait suffisante. (Trotski, dans Chesnais, 1981 : 337)

L'ordre par la terreur peut être présent dans un régime et la terreur peut prendre plusieurs formes (Carrère d'Encausse, 1979; Laqueur, 1977). L'intimidation fait partie de notre « philosophie de la peine », c'est-à-dire que la peur peut être considérée comme « positive », voire comme un « but » en soi par une institution politique. C'est le cas de la peine moderne qui cherche, entre autres, à faire peur aux citoyens innocents.

Le terrorisme souvent traité au chapitre de la violence (Guelke, 1995) est aussi considéré sous l'angle de la peur : il devient la systématisation de l'extrémisme dans la peur. C'est la mise en place « d'une véritable technologie de l'effroi dont le but est d'exercer une pression sur les esprits », écrit Mannoni (1988 : 85). La peur est intégrée à un programme politique, c'en est le principal instrument moteur. En France, en 1793, la terreur est placée à l'ordre du jour de l'Assemblée. La République, se sentant menacée aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur, menace à son tour. La première terreur culmine avec les massacres de septembre 1793, puis cède la place à la Grande Terreur. Celle-ci devient loi (1794). Les Jacobins entérinent cette loi, puis Robespierre et Saint-Just en font ensuite un instrument de mort.

Mannoni fait remarquer à propos de cette terreur :

> Robespierre et Saint-Just ne tardent pas à en faire un instrument implacable qui laissera derrière lui 35 à 40 000 morts.
>
> Mais la loi sur les suspects, les juridictions d'exception et le tribunal révolutionnaire ne sont au fond que la reprise d'une procédure du même type déjà élaborée au XIIIe siècle par les inquisiteurs. Les notions d'*espion* et de *traître* remplacent celles d'*hérétique* et de *sorcier*. Mais, pour l'essentiel, la « machine à terreur », ainsi que la nomme L. Dispot, est déjà parfaite sous Grégoire IX. Dans un cas comme dans l'autre, l'idée princeps reste le chantage à la douleur et à la mort auxquelles on prête des vertus cathartiques et exemplaires. Ce qui explique le succès qu'ont eu, en tous temps, supplices, torture et exécutions. (Mannoni, 1988 : 86)

C'est la peur à l'égard de la majorité.

Il est possible aussi de parler non seulement d'une peur que l'on fuit, mais aussi d'une peur recherchée, constituant un défi que l'individu se lance à lui-même, une excitation qui lui fait oublier ses soucis, une difficulté qu'il veut résoudre, une sensation rare et intense. Cette forme de peur est mesurée et, bien qu'elle ne soit pas une peur « normale », il apparaît normal de la rechercher. La peur est exceptionnellement regardée comme antisociale ou prosociale. Elle est davantage vue comme un défi ou comme une souffrance intérieure qui peut devenir excessive et continuelle. Il faut alors éviter le danger s'il y en a un ou gouverner son esprit de façon à ne pas imaginer ces dangers ou à ne pas y penser trop souvent. On peut reconnaître avoir une peur afin de mieux se cacher les autres à soi-même.

Un moyen de se défaire de l'angoisse ressentie est de raconter la peur éprouvée et de tenter de l'identifier. Même si la peur ainsi nommée est sans commune mesure avec l'angoisse vécue, son aveu a pour effet d'exorciser la peur en dirigeant toute l'attention sur une de ces peurs, qu'elle soit réelle ou imaginée. Cette façon de se libérer de la peur n'est pas une expérience commune à tous et chacun, mais l'acte de se laisser convaincre d'un danger réel ou non semble une expérience universelle. La peur du crime est, par exemple, fort répandue chez les individus qui n'ont jamais été victimes d'un crime.

Il ne semble pas y avoir de peurs communes à tous les individus, mais la peur en elle-même est présente chez tous les individus et dans tous les groupes. Elle peut ainsi prendre l'allure d'une véritable épidémie, pénétrant le corps social tout entier jusqu'à le faire basculer.

Lorsqu'il y a sentiment d'un danger réel ou appréhendé, un sentiment de peur envahit l'individu. Pour chasser cette peur, ce dernier peut passer à l'attaque comme n'importe quel animal ou se dérober, se cacher, se replier, évaluer de nouveau le danger. Il cherche sans cesse à se rassurer. L'imagination peut alors s'emballer, alimenter la peur et chercher des moyens de la vaincre. L'individu éprouve des sentiments intenses et chaotiques.

> Les idées et les actes subissent un profond changement. L'insuffisance de l'inhibition a pour conséquence l'excessive labilité du processus psychique, la prédominance de l'automatisme, le déchaînement des opérations réflexes. D'où le dérèglement ou l'aptitude à agir. Les actes deviennent précipités ou incohérents. L'absence

> d'inhibition rend d'autres sujets inertes, passifs, lents dans leurs réactions, incapables d'initiatives et d'efforts. (Delpierre, dans Mannoni, 1988 : 13)

Il n'est pas surprenant que ces réactions extrêmes s'accompagnent de changements physiologiques, parfois importants, au niveau de la respiration, du cœur, de la température, de la peau, de la digestion, etc.

On peut, en parlant de ces diverses formes de peur, avancer cette définition générale de la peur : un phénomène qui se produit d'abord dans l'esprit, rempli d'émotions, de sensations et s'accompagnant du sentiment d'un danger réel ou appréhendé. Ce phénomène affecte l'esprit, de sorte que celui-ci, ayant apprécié le danger, met au point une défense ou une série de défenses, ou utilise des mécanismes qui abolissent ces défenses. La peur est une sensation de tout l'être, aussi bien du corps que de l'esprit, une sensation éprouvée mais que l'on fait aussi éprouver par les défenses qu'on élabore. L'être humain peut ainsi susciter la peur chez l'autre afin de se défendre et de se libérer de sa peur propre. C'est comme si, pour se réaliser, l'être humain devait utiliser la peur et la terreur contre l'autre. Dans un certain sens, la peur et la violence sont ainsi unis, alors qu'avoir peur et faire peur logent à la même enseigne.

En somme, définir la violence et la peur, c'est rappeler, d'une part, leur caractère universel et, d'autre part, mettre en lumière tous les éléments répondant aux normes de l'époque. C'est dire aussi comment les rapports entre la violence et la peur se déterminent sur les plans individuel, collectif, institutionnel. Étant donné la dynamique propre à la violence et à la peur, la peur peut mener à la violence. Le fait de vouloir dominer afin de se rassurer apparaît aussi bien dans les relations entre individus et entre les groupes qu'au sein des pouvoirs. Enfin il faut ajouter que violence et peur se retrouvent sur les mêmes terrains du réel et de l'imaginaire, avec leurs parts d'objectivité et de subjectivité. Pourtant, à notre époque, la peur est considérée généralement en termes de raison et de déraison et, du fait même, en termes de normalité ou de pathologie. La violence, elle, laisse surtout voir sa nature antisociale ou prosociale.

Il semble bien que les rapports entre la violence et la peur sont présents quand il s'agit de crime et de criminel. Nous allons voir comment en suivant principalement la piste du réel et de l'imaginaire, cette piste commune à la violence et à la peur.

4

Le réel et l'imaginaire dans la violence et la peur du crime

La peur peut établir ses bases, elle se cultive, se récupère, se transforme parfois en une autre peur, rationalisée cette fois. Elle tend ainsi à s'imposer à la majorité du groupe concerné. L'ennemi est nommé alors et il est combattu en tant que tel. Il permet de libérer la peur, mais il souffre du même coup la violence de l'autre.

Des événements qui se colorent

La peur s'empare du corps social un peu comme elle le fait de l'individu. Les événements se colorent affectivement et certains événements réels ou supposés jaillissent soudainement du quotidien, polarisent la pensée, les sentiments, l'expression des valeurs. On met en œuvre alors certaines rationalités, la vie de groupe prend un sens.

Ce sens, il s'impose à partir de deux niveaux principaux :

> Partant de la constatation que la plupart des affaires humaines étaient marquées par leur appartenance au domaine du sacré ou à celui du profane, on peut supposer que les peurs collectives se répartissent de la même manière. Si ce principe général se vérifie à leur propos, il est probable que ce que les sociétés humaines ont cru devoir redouter s'est modifié en fonction de ses rapports avec la notion de sacralité. (Mannoni, 1988 : 90-91)

La crainte ou l'effroi mystique représente une menace très puissante. « De cette terreur, sous sa forme brute, qui a apparu à l'origine comme le sentiment de quelque chose de "sinistre" et qui a surgi comme une étrange nouveauté dans l'âme de l'humanité primitive procède tout le développement historique de la religion » (Otto, dans Mannoni, 1988 : 92). L'individu se sent complètement

démuni devant une force incommensurable, une force qui toutefois l'attire, l'inspire et, parfois aussi, le rassure. La colère divine peut être apaisée si certaines conditions sont remplies.

Les peurs profanes sont liées à l'insécurité matérielle depuis les luttes pour la survie jusqu'au mal de vivre. De plus, des peurs comme celles de la nuit et de la fin du monde refont sans cesse surface. Une autre catégorie de peurs profanes (prises en compte à l'occasion par l'Église), archaïques, semble être moins présente aujourd'hui : les peurs des sorcières, des revenants et autres lémures. Une troisième catégorie de peurs profanes est liée à notre époque. Aujourd'hui, la peur du « crime » et, dans un autre ordre, la peur du nucléaire, de la pollution, de la biochimie, de l'informatique, laissent l'individu désorienté, parfois au plus haut point, face au « monstre » qu'il a libéré.

Les peurs profanes comme les peurs sacrées semblent obéir à une certaine logique, avec des conséquences diverses pour les groupes humains touchés. Les peurs de nature profane peuvent être récupérées, cultivées, transformées, de même que les peurs sacrées, bien que les dieux, les diables, les cibles, les victimes et les moyens changent, qu'une certaine soumission ainsi que des normes à la mesure du pouvoir institutionnalisé soient présentes. Ainsi, pour l'Église catholique, le péché était un fléau, et pour les démocraties modernes, le crime est le mal à combattre, et le criminel l'ennemi de la société. On peut comprendre dès lors que la peur influe sur la façon de définir ce même crime. Le crime et son auteur, un homme le plus souvent, captent toute l'attention et permettent aux valeurs d'émerger. L'individu, certains groupes, des situations particulières, des intérêts politiques, des politiques pénales, entre autres, jouent divers rôles lorsqu'il s'agit de juger de la « réalité » du crime. La peur pourra toujours s'y référer. C'est ainsi que, dans certains pays occidentaux, 80 p. 100 de la population aurait peur du crime, et cette peur augmenterait toujours alors que ce sont surtout des incivilités qui en sont la cause (Roché, 1993). La peur du crime serait en grande partie irraisonnée.

Aux États-Unis d'Amérique, en plein milieu des années 1960, la commission Katzenbach a tenté à sa manière de relever le « défi du crime dans une société libre ». Elle s'est donné pour tâche de comprendre comment s'installe la peur du crime. Cette commission innovatrice s'est appliquée à évaluer la rationalité de la peur du crime, à distinguer entre les « faits » (le crime et la victi-

misation) et ce qui en résulte, l'escalade de la peur par exemple. La peur est ainsi liée à l'acte qui la provoque : la peur s'empare de la personne victimisée. Mais on devra reconnaître que la victimisation n'apparaît pas comme un facteur important dans l'escalade de la peur individuelle. Cela n'empêchera pas de mesurer par sondage la peur d'être victime.

D'autres sondages cherchent à déterminer quels sont les liens entre la peur et les taux de victimisation. On est ainsi arrivé à distinguer entre risque objectif, exposition au risque, anticipation du risque, importance des dommages. Cela conduit à isoler la peur du crime : la peur est forte si le risque d'occurrence et sa gravité sont perçus comme importants : il y a décalage entre le risque objectif et la peur, et le taux de victimisation peu élevé peut s'accompagner d'une plus grande peur du crime.

Ces constats et les multiples questions qu'ils soulèvent obligent à multiplier les voies de recherche concernant la peur du crime. Roché (1993) parle d'éclatement de l'objet de recherche. Deux aspects de la peur ressortent. La peur de la victimisation est plus forte là où il y a plus de crimes ; par contre, ce sont les personnes les moins exposées qui sont les plus préoccupées. Ainsi, la peur du crime résulterait ni plus ni moins d'une évaluation des chances d'être victime alors que la préoccupation concernant le crime découlerait de l'évaluation de son caractère problématique.

En fait, les points de vue sur la peur du crime se multiplient : la peur de victimisation personnelle, la peur du crime en ville, la peur du crime au niveau national, la peur personnelle qui peut se nourrir de la peur du crime, la peur sociale, la peur réelle, la peur anticipée, la vulnérabilité, les incivilités et la peur, la peur altruiste. Toutes ces peurs, comme on le voit, ont un rapport avec le crime, mais elles peuvent changer la face de ce dernier, le surévaluer, le projeter, le déformer.

Le sentiment d'insécurité peut s'expliquer en tenant compte de la situation et de la culture du milieu. La situation, c'est la pression exercée à partir du crime, c'est aussi l'urbanisation, la croissance économique, la transformation des modes de vie et des valeurs. À cela s'ajoute la disparition du trio plaignant-État-victime, en raison de l'activité policière qui est de plus en plus incapable d'incriminer les auteurs de méfaits. La culture, c'est l'identité sociale et politique se construisant à travers les conflits et les risques. Dans

cette optique, sécurité, civilité et citoyenneté sont liées entre elles. Le rôle du risque et la protection contre le risque sur les identités comporteraient deux aspects : la sécurité sur une longue durée, menant à la civilisation des mœurs, à la constitution des États-nations (qui monopolisent la violence), et la sécurité sur une courte durée, de manière à se protéger de la violence des étrangers (pour la France, entre autres). Ce qui fait dire à Roché (1993) que, si elle est à mi-chemin entre situation et culture, l'insécurité entraîne, d'une part, des expériences et des sentiments et, d'autre part, des jugements politiques. Le sentiment d'insécurité serait un opérateur dirigé par les individus 1) vers le monde vécu constitué d'événements particuliers thématisés par l'insécurité ; 2) vers les institutions publiques avec leurs demandes de sécurité publique (polices, tribunaux, programmes de prévention) ; 3) vers les partis politiques où les demandes s'assortissent de prises de position concernant certaines valeurs jugées essentielles. Mais, à l'inverse, les institutions adaptent ce schème en fonction de leurs préoccupations : 1) pour montrer qu'ils tiennent compte de l'opinion publique ; 2) pour établir les priorités d'action de manière légitime. Roché précise :

> La modernité de la peur du crime suppose une anthropomorphisation du monde : tout est social, l'homme est cause de toute chose. Le crime nous parle du rôle des pouvoirs publics, de la pacification des relations sociales, de la question des normes sociales, du bien et du mal, du problème de l'ordre microsocial tel qu'il est vécu quotidiennement par les individus, des atteintes aux rituels interindividuels d'entrée en contact ou au territoire de chacun, le domicile et ses extensions. (Roché, 1993 : 18)

En d'autres termes, l'insécurité vis-à-vis la menace du crime est possible parce que le crime concerne à la fois l'individu, l'institutionnel et le politique. L'individu donne le pouls du quotidien, l'institutionnel assure la continuité. L'interaction entre l'un et l'autre donne au pouvoir des indications sur la manière de les gouverner, puisqu'elle permet de fixer des règles et de les faire respecter s'il y a lieu.

Des individus qui se métamorphosent

Dans le quotidien, le pouvoir d'attribution, une cible à la portée, laisse tout un espace pour s'emparer de l'individu et en faire un sujet. Le processus de subjectivation a plusieurs facettes aussi bien

chez l'individu dit « criminel » que chez celui considéré comme « normal ». Si nous faisons un bref rappel des processus en cause, on s'aperçoit d'abord que le « criminel » peut être divisé intérieurement. Il peut s'agir ici de son moi, de son surmoi, de son sentiment de culpabilité, de son indifférence affective, de son agressivité, de la place occupée par certains désirs. C'est la personne même du « criminel » qui est prise en compte, on considère ses conflits intérieurs. Il peut alors être distingué des individus dits normaux et des autres « criminels ». Sa « personnalité criminelle » peut être dégagée et la description peut permettre d'opérer de multiples classements. Un moutonnement à l'infini devient possible. Le criminel devra parfois faire un travail sur soi pour mieux se connaître, pour se réhabiliter. On en verra des exemples frappants dans une affaire de meurtre, dans la violence familiale et dans le parcours que doit suivre l'« homme violent ». À la fois sujet et objet, le criminel est soumis à l'autre par le contrôle le plus sévère qui soit, le pénal. Sa dépendance est totale s'il est incarcéré. Le criminel est une cible déjà bien identifiée ou à identifier, une cible responsable pénalement, une cible dont on peut blâmer l'attitude qui lèse les intérêts fondamentaux de la société, qui représente le mal et qu'il faut neutraliser, corriger si possible.

Dans les autres cas de menace sociale, sauf la folie, il n'y a pas de cible désignée. Le pénal n'intervient pas pour responsabiliser un individu. Il n'y a pas lieu de découvrir une attitude blâmable chez celui qui menace. Les intérêts fondamentaux de la société ne semblent pas mis en cause. L'on ne cherche pas, à proprement parler, à corriger, même si l'individu est toujours forcé de s'adapter, de se soumettre. On le sait, la société exige une certaine soumission en échange de la « sécurité » qu'elle offre, sécurité qui est gage de liberté, d'égalité, de bonheur, d'épanouissement.

L'individu fait face à un cercle vicieux : le fait de se soumettre pour être heureux peut constituer une atteinte sérieuse à la liberté, alors que le fait de défendre sa liberté peut le marginaliser, le rendre insécure et possiblement malheureux. Il s'agit alors pour l'individu de trouver un équilibre, que cet équilibre soit intérieur ou qu'il s'établisse dans les rapports avec les autres. L'individu peut éviter une trop grande soumission pour lui-même, comme il peut tenter d'y soustraire les siens. S'il se laisse persuader que le pénal procure des bénéfices sécuritaires, peut-être aura-t-il alors plus de peine à sortir du cercle vicieux qui le soumet. Ce processus de soumission peut,

pensons-nous, unir les menaces qui pèsent par rapport à la construction d'un individu qui se fait redevable et peureux, et faire monter les enchères par rapport à la répression, à la surveillance, à la pénalisation constituée par le traitement ou à la médicalisation de la peine. La réaction au crime peut devenir plus énergique et glisser dans les structures de l'institutionnel.

L'institutionnel assure la continuité: pour le pénal, par exemple, il y aurait toujours eu des crimes, ils auraient toujours représenté le mal et ils auraient ainsi été combattus. Le pénal a consacré la notion d'infraction comme mode d'interprétation et il maintient ce mode. Le pénal tend à assurer la continuité, il tend aussi à établir l'objectivité, la légitimité, la vérité et la justice. En effet, la définition projetée du crime écarterait toute subjectivité propre à mettre en cause les principes et le fonctionnement même du pénal. C'est dire que le point de départ de la définition du crime est la réaction de défense ou d'indignation du groupe. Cette réaction constitue un fait social indiscutable et permet ou permettrait d'isoler le comportement qui produit cette réaction. Il serait possible d'effectuer cette opération de façon complètement neutre, en toute légitimité, pour le bien de la société comme pour celui du criminel. La défense de la société et la réhabilitation du criminel se conjuguent au cœur d'une justice égale pour tous. Une définition neutre, objective du crime est toujours soutenue et apparaît fort soutenable, car, en effet, se glisse à sa base une théorie implicite d'une séquence logique entre un acte et une réaction survenant après coup. Pourtant cette séquence peut faire problème, comme le montre Debuyst (1985).

La réaction du groupe, tout émotionnelle, crée le premier biais dans la compréhension d'un comportement. On comprendra dorénavant celui-ci en ciblant certains événements qui l'entourent et en en éliminant certains autres. Il s'établit donc une rupture avec l'auteur du comportement, rupture capable de constituer un objet suffisamment malléable pour rencontrer la logique institutionnelle. L'infracteur n'est plus un individu, un être humain comme les autres, il est un criminel avec une personnalité criminelle qu'il convient de considérer et de traiter comme tel. L'infracteur est devenu objet et sujet du pénal. Il peut attirer non pas une compréhension véritablement humaine mais bien une doublure de celle-ci, à savoir une compréhension du criminel et une action inspirée de cette dernière. La compassion, la sympathie, l'aide, cèdent alors

la place à l'analyse, à la mesure de la dangerosité et à un plan pour la réduire. L'infracteur est devenu un danger, un ennemi, et les critères pour le juger et le mettre à l'écart se calquent sur la peur qu'il inspire.

L'enchaînement qui se produit et qui aurait son point de départ avec la réaction sociale, ne constitue pourtant pas une définition criminologique indiscutable, pas plus qu'elle ne constitue un fait social indiscutable. La dangerosité imputée à l'infracteur et toute l'action qu'elle engendre sont ainsi questionnables. Il importe, pour bien montrer la valeur de ce questionnement, de considérer pour ainsi dire la « nature » de la réaction sociale. C'est ce qu'a fait Debuyst (1985), et nous allons résumer ici les étapes de son parcours.

Il apparaît d'abord que toute connaissance est une forme de catégorisation, de codification, éventuellement le remplacement de quelque chose qui était là auparavant par une nouvelle lecture de la réalité. Cette lecture serait déterminée par une sensibilisation préétablie à certains éléments constitutifs de ce réel génétiquement inscrit dans le bagage héréditaire au cours de l'évolution phylogénétique. La lecture du réel est utilitaire, elle s'effectue par rapport à la survie. C'est dire que les données dont nous faisons notre monde et dont nous nous faisons et faisons les autres ne peuvent être considérées comme immédiates ou non problématiques. L'histoire de la raison et ses codifications diverses nous l'indiquent, mais examinons ici la question sur le plan des instincts.

L'homme a en effet des modes instinctifs afin de se rattacher au monde et à ses manières de le connaître. Il tentera une toute première codification à caractère plus ou moins universel et aléatoire. Cette codification est très simple et s'affirme au niveau de mécanismes psychologiques élémentaires de défense ou de sympathie.

S'ensuit une réaction qui est liée à la prise de distance effectuée dans la codification originale. C'est dire que la sensibilité préétablie à la suite d'une adaptation phylogénétique n'est pas suffisante, qu'un processus psychologique de fragmentation du réel puis de reconstruction de celui-ci est nécessairement présent. Comment? Les rituels entrent en jeu dans cette reconstruction du réel.

Ensemble de solutions que l'espèce a imaginé pour lire les situations contradictoires, le rituel est d'abord phylogénétique avant d'être un mode de communication. Le rituel permet de canaliser

l'agressivité, il peut établir la cohésion, il rassure par la civilité qu'il établit chez l'homme, il ordonne ainsi ses rapports, induit une culture capable d'aller au-delà des impératifs biologiques. Les rituels des animaux ne sont pas ambigus parce qu'ils se limitent aux impératifs biologiques. L'animal répond à un signal. L'homme donne un sens au signal selon le contexte et il peut y avoir ambiguïté à cet égard.

Souvent l'homme ne pourra prendre une distance par rapport aux biais qui déforment ses vues, qu'après avoir fait l'expérience de ces déformations. Il va chercher à les réduire, mais la réévaluation effectuée, quelle que soit la distance prise, ne peut jamais objectiver une réalité dont nous sommes partie. La nouvelle vérité porte les signes des individus et des groupes qui la font valoir. Souvent, elle ne pourra prendre sa valeur que si elle s'ajuste ou est ajustable à ce qui constitue déjà cette société : la sécurité, la propriété. Que la nouvelle connaissance se fasse savante ou non, elle rassemble raison et passion, peur et pression (Duclos, 1989). Elle a ses limites et isole des aspects significatifs de la réalité qui parfois ont des conséquences désastreuses pour l'individu. On le voit, la violence ici peut surgir, qu'elle soit jugée « nécessaire » à la société ou pas. Instituée dans le cas du pénal, cette violence laisse aussi entrevoir une connaissance, une vérité qui est réductrice parfois du sujet saisi. La lecture que l'on est amené à faire de ce sujet est liée au danger qu'il représente pour la société, danger dont il serait l'unique responsable, en fin de compte, du fait même de sa personnalité.

La toute première réaction de codification de défense ou de sympathie n'entre pas en jeu. C'est la réévaluation, la distance déjà prise, qui n'est pas propre à notre expérimentation, loin de là, qui entre en ligne de compte. Cette distanciation est une forme de défense où la peur importe, où la raison de cette peur est fournie. Cette raison entre tellement dans les mécanismes psychologiques qui font notre culture et que notre culture cultive qu'il est difficile de se soustraire à ces mécanismes. La société psychologisante dans laquelle nous sommes nous a habitués à ces mécanismes : toute personne dont le comportement contrevient à la norme sociale peut devenir suspecte dans sa personnalité. Le « monde du désordre et de l'inadaptation » grandit sans cesse, collé à ses explications psychologisantes, à ses explications sociales aussi, mais ramené à la personnalité de l'individu.

En dehors de ce monde du désordre et de l'inadaptation, qu'advient-il, par exemple au sein du milieu de travail, de celui qui non seulement ne suit pas les règles du milieu, mais pense un peu autrement ? La difficulté que l'on a à codifier le signe même insignifiant ou la pensée moins orthodoxe nous fait un peu peur. La défense consiste à rejeter l'auteur du signe et de l'idée sans autre forme de procès. L'auteur devient suspect dans sa personne, sa personnalité, son attitude intérieure. Toute personne cherche constamment à donner un sens cohérent (pour se sécuriser) aux divers éléments du monde qui l'entoure, qu'il s'agisse du comportement d'autrui ou des événements dont il est témoin.

Au-delà de ce qui est directement perceptible, l'individu tente de rattacher le comportement à une structure permanente sous-jacente, inscrite dans la personnalité. La mise en ordre des données diffère totalement vis-à-vis de soi alors que la structure permanente compte moins que les motifs non psychologisants qui auraient provoqué le comportement. On se rassure de nouveau, mais dans une mise en ordre différente, qui, cette fois, isole peut-être trop notre responsabilité individuelle. Il reste que c'est par rapport à celle-ci que les choses se situent et que l'individu se forge et forge le monde. Il peut être responsable de sa réussite, moins souvent de sa perte. L'autre n'est responsable que de sa perte. La rationalisation entre en ligne de compte, elle a sa source dans le besoin de cohérence, de sécurisation interne alors que l'homme apparaît plus rationalisant que rationnel.

Dire d'un individu qu'il est criminel, dans ce sens, ce n'est pas seulement dire qu'il a commis un acte illégal, c'est encore nous instruire de tout un processus d'attribution auquel nous nous sommes faits. En outre, ce processus semble nous rassurer sur deux plans : par rapport à l'autre que l'on peut exclure en établissant les défenses jugées légitimes et nécessaires, par rapport à soi, en se satisfaisant de son inclusion dans le monde normal, sinon dans le monde légitime. Bien entendu, cette dichotomie s'appuie sur d'autres comme celles du déterminisme et du libre-arbitre, du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, tel qu'il est défini par le pénal, entre autres.

Le meurtre, crime des plus anciens, la violence conjugale, crime récent, nous permettront d'illustrer comment se bâtit ou se confirme une certaine connaissance du crime, comment s'effectue le travail de la raison, comment la vérité s'incruste et comment son

côté obscur peut faire crouler sous la peur tout en instituant parfois un mal pour un mal. Du même coup, nous pourrons observer les grands acteurs en cause et la façon dont ils nourrissent la peur et l'assurance institutionnelle. Il n'est pas exclu que l'individu dit criminel puisse jouer un rôle actif dans ce processus au moment où le réel et l'imaginaire se côtoient.

5

Le meurtre et la condamnation du meurtrier

Dans les codes pénaux modernes, ce qui est censé fonder la loi, c'est la volonté de tous qui est supposée s'exprimer dans cette loi validée par un acte législatif d'un corps souverain. Lorsque quelqu'un a commis un crime, c'est lui-même qui, en vertu de la loi qu'il a reconnu librement, se punit par le truchement du tribunal qui prononce la sentence au nom de la loi. Dans cette fiction, l'aveu est là pour que l'individu dise ce qu'il a fait, mais surtout comme reconnaissance du principe de la loi pénale. En s'avouant coupable, l'individu reconnaît la souveraineté de la loi et du tribunal qui va le punir. Le coupable autorise le juge à le condamner et reconnaît dans la décision de ce dernier sa propre volonté. Il reconnaît avoir rompu le pacte social et son aveu est un pas vers la réconciliation. Cet aveu est ainsi la pierre angulaire du système punitif. Ainsi, en avouant, le coupable reçoit la punition comme quelque chose de juste et il accepte de subir les effets correctifs que le juge en attend. On institue un drame; on cherche à faire émerger une subjectivité qui entretient une relation significative avec le crime du coupable. C'est là que s'introduit la connaissance du sujet comme « sujet criminel », c'est ça aussi qui fait déraper l'aveu et qui bloque le système pénal contemporain (Foucault, 1981). La psychiatrie, dès le début du XIXe siècle, fonctionne comme une sorte d'hygiène publique. Le psychiatre traite un malade mais s'occupe en premier, de par son principe institutionnel, d'un danger (social), ce qui fait que la folie sur ce plan peut s'assimiler au crime. On tente de démontrer que la folie, par nature et même dans ses formes les plus discrètes, peut constituer un danger absolu. La psychiatrie contemporaine demeure toujours hantée par cette idée non établie et symboliquement figurée à partir des fameuses monomanies homicides. Sa pratique devant les tribunaux et dans les pénitenciers se borne souvent à faire ressortir

la dangerosité criminelle du sujet psychiatrique. Le clinique et le juridique s'unissent pour lutter contre un danger et les armes qu'ils emploient sont pour le moins singulières.

Une affaire de meurtre nous permet d'illustrer comment cette lutte pour protéger la société s'effectue au sein du tribunal. D'autre part, les « meurtres en série » nous montreront comment la « société » peut se comporter devant le meurtre et devant le meurtrier qu'elle va condamner.

Rappelons que ce n'est pas toujours la quantité des méfaits qui fait peur, mais parfois la place importante que certains cas monstrueux prennent dans notre esprit. Par exemple, le meurtre est rare en comparaison d'autres morts violentes. La route et le travail tuent des milliers de vies chaque année et blessent d'innombrables personnes. Le taux de mortalité sur la route par 100 000 habitants en 1977 s'élevait à 26,9 en France, à 24,4 en RFA, à 16,7 en Espagne et à 11,8 en Grande-Bretagne. Ces mêmes pays avaient un taux d'homicides de 1,0, 1,2, 0,7 et 0,9 (Chesnais, 1981 : 312, 471). La mortalité industrielle, à la même époque, était de 45,0 en France et de 25,0 en RFA. Ces milliers de morts de la route, de l'industrie ne se comparent pas aux quelques centaines de morts par homicide, et pourtant ces dernières revêtent une importance démesurée à cause du fait qu'elles évoquent le mal par excellence.

La mesure du « mal »

L'affaire de meurtre qu'il nous importe d'illustrer a eu lieu au Québec ; le cas est monstrueux, le libre-arbitre et le déterminisme entraînent des débats houleux dans la recherche pour mesurer le mal. La psychiatrie étale la raison de la déraison, le pénal lie raison, justice et violence (prosociale), tentant de faire apparaître la vérité. C'est une affaire de meurtre, une affaire très représentative de l'âge d'or de la psychiatrie au Québec, que nous avons choisie après l'examen d'une trentaine de meurtres sur une période de 100 ans.

De 1867 à 1976, il y eut au Québec 320 condamnés à mort, dont seize femmes. Sur les 320 condamnés, il n'y eut que 32 accusés (aucune femme) pour qui on demanda un rapport psychiatrique devant la cour. On sait qu'aucun des rapports ne conduisit à un acquittement, mais que ces rapports servirent en partie à commuer la peine de mort en emprisonnement à vie dans 17 cas. Nous

disons : en partie, car, après 1962, on ne pend plus au Canada et plus de la moitié des affaires se passent après 1959. Il faut préciser qu'on ne pend plus, mais que la peine de mort ne sera officiellement abolie qu'en 1976. En tout, neuf des 32 accusés examinés par un psychiatre seront pendus avant 1960. Pour six autres, il n'y aura pas de décret de prononcé, c'est dire qu'aucune décision ne sera prise par rapport à la pendaison et que l'exécution n'aura pas lieu.

De fait, il semble que l'humanisme de la psychiatrie peut fléchir celui, bien réservé, de la justice, alors que tous les grands acteurs ici sont des hommes : psychiatres, juges, avocats, accusés. Le doute qui s'insinue chez le juge et le jury principalement, le doute que l'on tente de semer dans l'esprit de l'avocat de la défense, celui que l'on cherche à effacer pour la couronne, tous ces doutes rendent la tâche de la justice si difficile, parfois, qu'elle pourra reculer.

Dans l'affaire choisie, qui se déroule en 1963, un homme est condamné à mort pour le meurtre de quatre adolescents. Sa peine sera commuée en emprisonnement à vie, mais les débats seront des plus ardus parce que les avocats mettent en jeu, pour la première fois, véritablement, tout le poids de la psychiatrie. En effet, cela avait toujours été difficile auparavant, dans les cas de meurtre, de laisser une place importante à la psychiatrie. Ici on tentera le coup de façon magistrale, de la part de la défense d'abord, puis de celle de la couronne ensuite ; quelque mille pages de psychiatrie appliquée viendront infléchir la justice. Dorénavant, cette dernière devra compter sur une association plus étroite avec la psychiatrie, qui, faut-il le dire, est à son sommet et plus que bienvenue dans cette « révolution tranquille » du Québec.

Nous croyons important ainsi de rappeler quelques-unes des grandes raisons à l'œuvre : sur la déraison de l'accusé, sur sa raison, les peurs que l'une et l'autre inspirent et les défenses qu'elles suscitent.

Qu'est donc ce meurtrier, en tout premier lieu? Écoutons pour cela le psychiatre de la défense :

> J'en suis arrivé à la conclusion que monsieur Dion souffre d'une maladie mentale grave, profonde, pour laquelle ce cas aurait dû être interné depuis plusieurs années dans une institution psychiatrique de laquelle il n'aurait pas dû être libéré avant que des spécialistes puissent s'assurer que sa guérison était effective et définitive [...] Maladie mentale grave qui fait de lui un monstre sexuel, c'est-à-dire une sorte

> d'animal à figure humaine, qui pour atteindre à la jouissance sexuelle a besoin de torturer et de tuer.

L'accusé n'a pas de troubles de la raison tels que son jugement ou sa pensée soient troublés au point où il ne sache pas ce qu'il fait. L'accusé a une connaissance du bien et du mal tout à fait superficielle, non intégrée au reste de sa personnalité.

> Cette connaissance n'est pas intégrée à sa personnalité ; elle n'est pas associée. Ce qui veut dire que lorsque son besoin monte, c'est un peu comme les plateaux d'une balance. Il y a un des plateaux de la balance qui est tellement chargé que l'autre, celui de la connaissance du bien et du mal, est obligé de monter en haut.
>
> À ce moment-là, il se passe à peu près la même chose que lorsqu'on assiste à un combat de taureaux.
>
> Lorsque le taureau voit une mantille rouge, ses nasaux deviennent fumants et là, c'est presque d'une façon automatique, il se précipite dessus.
>
> Au moment où Dion est en face d'un corps d'adolescent qui correspond à ses désirs, sa passion, son instinct sexuel, ses réactions physiologiques deviennent telles que là on peut dire qu'il y a une intensité psychotique, c'est-à-dire qu'il n'est plus en contact du tout avec la réalité, et le peu de la connaissance formelle, formelle ou conventionnelle du bien ou du mal qu'il pouvait avoir, est complètement balayé et n'existe plus. (Le psychiatre de la défense)

Dion est donc dominé, en tout premier lieu mais encore exclusivement, par ses instincts, et son intelligence et sa volonté se mettent au service de ceux-ci.

Un monstre, un animal, un être qui n'est qu'instincts sexuels et qui tue pour satisfaire ses instincts, voilà ce qu'est le meurtrier, voilà ce qu'il est devenu à la suite d'une éducation difficile, d'abus sexuels subis dans les établissements pour mineurs, en prison.

C'est un processus morbide qui s'est installé.

> Lorsqu'il commence à essayer d'avoir une jouissance solitaire, plaisir sexuel solitaire, il est tellement obsédé par le besoin d'arriver à la satisfaction qu'il utilise tout ce qui peut lui aider à obtenir cette satisfaction, même si les fantaisies dont je parle sont absolument horribles.

À ce moment-là, il ne pense pas, il ne réalise pas que cela peut être mauvais ; il pense que ça peut l'aider à obtenir la satisfaction qu'il recherche et c'est dans ce sens-là que je disais tout à l'heure qu'à ce moment-là toute connaissance légale ou morale du bien ou du mal lui devient étrangère. (Le psychiatre de la défense)

Le psychiatre confirme son diagnostic de « monstre sexuel » et il explique :

C'est une maladie qui englobe tellement de symptômes qu'il est très difficile d'y trouver un mot, un diagnostic qui englobe tous les symptômes, parce que dans cette maladie, il y a de l'homosexualité, il y a de la pédophilie, c'est-à-dire des actes sexuels commis avec les enfants, il y a du sadisme, c'est-à-dire la nécessité d'infliger des tortures pour arriver à l'acte sexuel, il y a eu déjà du viol, il y a eu de la perspicacité, el il y a eu de plus, dans les autres sphères, une sorte de désintérêt sur tous les autres champs de l'activité, il y a des besoins sexuels obsessifs, compulsifs ; il y a tellement de symptômes qu'il est très difficile de mettre un diagnostic unique sur cette maladie, d'autant plus que cette maladie est très rare, et on ne la retrouve que dans des très petits exemplaires depuis une centaine d'années, dans les volumes psychiatriques.

Un psychiatre de la couronne pour sa part affirme :

Il est évident, s'il n'y a pas d'aliénation mentale proprement dit, j'admets, avec mon collègue, le Docteur Laurin, qu'il a des troubles de caractère, de personnalité, des troubles qui l'ont amené à des actes de violence, à l'homicide, des troubles dans l'ordre sexuel, le viol, l'homosexualité surtout, des meurtres que l'on pourra appeler des meurtres sexuels, en ce sens que dans ces meurtres il y avait toujours chez lui association avec une idée sexuelle, soit qu'il jouisse ou qu'il ne jouisse pas, comme je vous dis, je ne suis pas entré dans le détail, mais ce que je sais, et alors là, je me suis attardé sur ce point-là avec lui, c'est qu'il préméditait de longue main ce qu'il faisait, il attendait le moment favorable, il pouvait retarder, si c'était nécessaire, s'il y avait un danger de l'accomplissement de son acte.

Entre parenthèses ici, à propos, il n'y a pas chez lui ce qu'on peut appeler une impulsion sexuelle, irrésistible, Impulsion irrésistible, c'est une chose qu'on ne peut pas contrôler, dans certains cas, dans un équivalent épileptique, par exemple. Quelqu'un peut se promener dans la rue, et tout à coup frapper avec un couteau un passant ; il peut continuer sa route sans s'en apercevoir.

C'est un fait rare, mais c'est arrivé.

> Que l'on ait une tendance à l'homosexualité, bien, comme je le dis à ceux qui viennent me voir, j'ai des patients, par exemple, qui me sont amenés, qui ont été arrêtés pour exhibitionnisme, pour homosexualité ; et quand la sentence est suspendue, on dit : si vous voulez, allez voir un psychiatre, vous reviendrez dans deux mois et on verra ce qu'il nous dira à ce moment-là. Quand ils viennent me voir, je leur dis toujours : c'est très bien, si vous voulez vous faire traiter, je veux bien essayer de vous traiter.
>
> Mais, ne vous imaginez pas que parce que vous suivez un traitement psychiatrique, et que si vous vous faites prendre, et que vous étiez responsable, que j'irais dire à la Cour : ah, c'est pas de sa faute, il ne pouvait pas faire autrement que de s'exhiber, il ne pouvait pas faire autrement que d'avoir des relations sexuelles.
>
> Si vous vous faites prendre, au point de vue légal, je vous trouve responsable. Mais au point de vue médical, j'admets qu'il y ait des tendances ; ce n'est pas parce que vous êtes homosexuels que ça vous donne plus qu'un autre la permission de ne pas vous retenir...
>
> En conclusion de mon examen, je puis dire que Dion, en fait, est intelligent : qu'il n'a pas de signes d'aliénation mentale et qu'il comprend la portée de ses actes ; qu'il exprime la critique de ses actes, la connaissance de la portée de ses actes, et qu'il connaissait le danger auquel il s'exposait en faisant ces actes-là, d'autant plus, évidemment, qu'il était libéré conditionnellement. (Un psychiatre de la couronne)

Interrogé par l'avocat de la couronne sur le diagnostic de monstre sexuel, le psychiatre de la couronne signale que ce diagnostic est davantage une figure de style :

> Que penseriez-vous, Docteur, avec toutes vos qualifications, avec tout ce que vous venez d'exposer à messieurs les Jurés, vous qui avez vu Dion et qui l'avez examiné, que pensez-vous, Docteur, ou quelle serait votre opinion, au sujet — je parle à vous en tant que psychiatre, — je ne vous demande pas de remplacer messieurs les Jurés, au sujet d'un diagnostic qui serait à peu près le suivant sur Dion ; et ça va être long, Docteur, mais retenez, pour me donner une explication, de Dion, ici, l'accusé à la barre, qu'il serait une espèce d'animal à visage humain, une sorte de monstre qui veut torturer, qui a des fantasmes ou des idées, ou des imaginations de couper en morceaux des petits enfants, de boire leur sang de la façon des vampires autrefois, dans les contes de fées, et qui, en fait, tue ou tuerait de tels petits enfants atteignant alors, au moment où il les tue, le paroxysme ou le degré suprême de la jouissance et qui enfin aurait de la difficulté à jouir ensuite sauf en se

rappelant les tortures ou la mort qu'il a infligées à de tels enfants, et chez qui, chez un tel individu, ça aiderait à jouir ensuite de penser qu'il a torturé ; et qui, toujours suivant ce diagnostic-là, serait comparable — évidemment, c'est une comparaison —, au taureau, au tigre, au loup, à l'araignée, qui n'arrêtent devant rien pour tuer ou dévorer leurs proies.

Quelle serait votre opinion, Docteur — et c'est une question hypothétique —, sur un tel diagnostic de Dion ?

R Bien, c'est un diagnostic, plutôt une description, des figures de rhétorique, des figures de style.

Je crois qu'on dirait qu'il est tellement monstrueux, c'est inimaginable de penser qu'il soit normal ; c'est ça qu'on veut dire par ça.

Q Oui ?

R Bien, pour moi, c'est quelqu'un qui est un pervers sexuel pur et simple, un pervers sexuel.

Un second psychiatre de la couronne confirme : « Eh bien, mes conclusions sont les suivantes. Léopold Dion ne souffre pas de maladie mentale au sens de la loi, à l'heure actuelle, et d'après les renseignements que j'ai, il n'a jamais souffert de maladie mentale au sens de la loi. » L'accusé sait ce qu'il fait, il connaît la nature de l'acte qu'il pose, les conséquences de l'acte qu'il accomplit, la portée du bien ou du mal et il en fait très bien la distinction.

C'est ce portrait, cette histoire que le juge, présidant au procès, reprend devant le jury.

Dion est né d'un père alcoolique, d'une mère déséquilibrée qui devait mourir à l'asile ; et lui-même a vécu toute sa vie dans des conditions anormales. Ce sont toutes ces conditions et ces circonstances qui ont fait de lui un « monstre sexuel au visage humain ».

Contrairement aux êtres humains normaux, Dion n'est pas guidé ou conduit par son intelligence qui est au-dessus du triangle. Dion est avant tout un animal dans ce sens qu'il est guidé par ses instincts. Tout ce qu'il fait est commandé par ses instincts et son intelligence n'est là que pour servir ses instincts, leur obéir, comme un esclave obéit à son maître sans jamais en discuter les ordres.

À cause de ces troubles pathologiques, l'intelligence de Dion est comme voilée et elle ne peut plus juger la nature et la qualité de ses actes comme une intelligence normale le ferait. Et cela même si à plusieurs occasions Dion pouvait poser des gestes qui paraissaient tout à fait normaux. Cela n'a rien d'étonnant d'ailleurs,

puisqu'il y a des milliers d'aliénés mentaux dans les asiles qui agissent ainsi.

Dion ne pouvait pas connaître le bien et le mal comme un être normal le connaît. Pour lui, le bien c'est tout ce qui peut satisfaire ses instincts et le mal ce qui l'en empêche. Le meurtre fait partie de sa maladie. Tuer, torturer, pour lui c'est bien parce que ça lui procure des jouissances sexuelles.

D'ailleurs, au moment où il tue il ne pense pas à cela, il agit comme un robot, ses réflexes sont automatiques.

Le juge qualifie l'acte d'impulsion irrésistible et, pour lui, dans notre loi, celle-ci ne peut excuser l'individu qui a commis un acte criminel. Cet individu reste responsable au plan pénal.

Un des juges de la Cour d'appel, car la défense en appellera du verdict de culpabilité, résume le cas.

Les deux théories, messieurs, qui s'opposent, sont les suivantes: la Couronne dit que Dion a tué Pierre Marquis parce qu'il a résisté à ses avances; que les avances et cette mort étaient prévues au cas de résistance — Dion était déterminé à tuer s'il y avait de la résistance, pour ne pas qu'on parle — dans le premier cas, et ensuite, probablement, pour cacher le meurtre, dans le deuxième cas.

Qu'il a fait cela parce qu'il est un perverti sexuel, un vicieux, et non pas un fou et que toutes ses actions prouvent qu'il voulait ce qu'il faisait, qu'il savait ce qu'il faisait. La défense dit que si Dion a fait ce qu'on lui reproche, c'est parce qu'il était fou et dominé par un besoin et un instinct sexuel tel qu'il était obligé de tuer pour obtenir la jouissance. Il peut encore être la victime, dit la défense, d'un passé qui a développé cet instinct en lui, à un point tel qu'il ne savait pas, le 26 mai, la différence entre le bien et le mal, et qu'il ne connaissait pas du tout la nature ou la qualité de ses actes.

En Cour suprême, la défense fait valoir:

Voici d'ailleurs ce que dit le docteur Laurin à ce sujet:

Est-ce qu'il serait exact de dire, docteur, que monsieur Dion, que le patient que vous avez examiné, vit dans un monde qui est différent du monde normal, et que, partant, il ne raisonne pas comme des gens normaux?

Il vit sûrement dans un monde différent du nôtre; il ne pense pas, il ne raisonne pas.

Si on donne de l'homme la définition d'un animal raisonnable, on pourra dire que chez monsieur Dion, le qualificatif « raisonnable » est à toutes fins pratiques enlevé, et qu'il ne reste plus chez lui que l'animal, en ce sens que tout ce qui reste en lui est subordonné à l'animalité.

S'il est d'abord un animal, une sorte de monstre sexuel, comme vous avez dit, avec l'aspect humain, est-ce qu'il peut, comme un homme normal, juger de la nature et de la qualité de ses actes ?

Il ne juge pas de la qualité de ses actes, il obéit d'une façon automatique à ses instincts et lorsque ceux-ci ont atteint un niveau d'excitation suffisant, il ne prend même pas la peine de juger ; il n'a pas de contrôle, il obéit immédiatement et de façon automatique à ses instincts, et par la suite, son intelligence, il ne l'emploie que pour se procurer des meilleurs moyens.

Parlez-vous du mal moral ou du mal légal?

Je parle des deux : du mal légal et du mal moral. Cette connaissance n'est pas intégrée à sa personnalité ; elle n'est pas associée...

En résumé, la défense estime que l'accusé sait en général ce qu'il fait, connaît les conséquences de ses actes, sait quand il agit mal et distingue généralement entre le bien et le mal, mais non au moment où il commet ses crimes. Le fait d'être capable d'apprécier la nature et la qualité de ses actes, de distinguer entre le bien et le mal est, bien entendu, le point central : un vicieux, un pervers sexuel qu'il faut pendre ; un monstre à visage humain, un animal qui n'est qu'instincts sexuels et qu'il faut interner jusqu'à ce qu'il recouvre sa nature humaine. Le conseil des ministres du gouvernement fédéral choisira de commuer la peine de mort en emprisonnement à vie. C'est à ce conseil que revient, sur la recommandation du ministre de la Justice, la décision de condamner à mort ou non.

Deux vérités se sont affrontées tout au long du procès. Ces deux vérités se sont construites non pas autour de l'acte, mais autour de celui qui a commis cet acte. Deux psychiatries, toutes deux cernées par le pénal et sa notion de folie, toutes deux aussi procurant au pénal des raisons pour justifier un jugement. La psychiatrie judiciaire donne à l'« homme criminel » une place démesurée. Cet « homme criminel » imprégnera d'autant plus la culture. On peut prendre, comme exemple, tout le rôle que jouent les meurtriers en série aux États-Unis d'Amérique.

La séduction de l'horreur, de la cruauté et du mal

Nous nous transporterons ainsi aux États-Unis où les meurtriers en série semblent profiter d'une culture éminemment violente. Leur libre arbitre y serait encore maître. Le mal qui émanerait alors de ces criminels fascinerait d'étrange façon, alors même qu'il devient nécessaire de les éliminer. Le moyen de la pendaison associé à la « conquête de l'Ouest » est délaissé, mais non la version moderne, technique et mesurée dans ses applications, bouleversante et démesurée dans son imaginaire. La part du monstre, la part du mal ne peut se réconcilier raisonnablement avec ce qui reste de bon en l'homme : le méchant doit périr. Toutefois, sa méchanceté semble nourrir l'esprit du bon de façon exceptionnelle dans la culture américaine.

L'idéal de société que représentent les États-Unis dans le monde, la démocratie que ce pays a suggérée et suggère, renferme ses extrêmes plus que jamais. Le terrain de la violence et de la peur est investi tout particulièrement depuis les origines de cette démocratie, mais il aurait pris une nouvelle face récemment :

> Pour autant que notre société « post-moderne » croit avoir découvert comment régler automatiquement les énergies humaines, la violence serait vouée à l'extinction progressive, cédant devant l'abondance des biens, le libre fonctionnement du marché, et la rationalité de la gestion des risques. Mais si la violence s'est absentée de la vie des classes moyennes aisées, elle fait une apparition toujours plus dramatisée dans la fiction populaire et dans le fait divers, souvent associés aux milieux marginaux. Les scènes de la sécurité et du confort automatisé font face à celles de la violence, comme miroir, comme si les unes appelaient les autres, irrésistiblement ; comme si l'idéal de société parfaite et l'extrême sauvagerie des instincts meurtriers entretenaient un lien mutuel caché, une connivence secrète et naturelle. (Duclos, 1994 : 9)

Duclos (1994) rapporte qu'aux États-Unis d'Amérique, en 1991, on enregistre 24 700 meurtres, soit 9,8 par 100 000 habitants contre 2,3 en France et 2,8 au Canada. De 1966 à 1994, l'augmentation des meurtres aux États-Unis est de 113 p. 100. La majorité des meurtres sont commis avec des armes à feu. Ces chiffres font peur, des causes sont vite décelées et des croisades se mettent en marche, entre autres celles contre les médias et les

armes à feu. Toutefois, une autre peur pointe à l'horizon. Depuis 1984, le tueur en série, hautement « professionnalisé », mobile, souvent sans attaches sociales, serait responsable de la hausse des meurtres : une centaine de ces tueurs en série, échappant systématiquement aux 16 000 corps de police locaux chargés des enquêtes, auraient commis des milliers de meurtres en un an. Ainsi le nombre de meurtres augmente, mais non le nombre de meurtriers. Non seulement cette nouvelle génération de meurtriers très spécialisés peut se procurer des armes à volonté, mais elle ferait l'objet, semble-t-il, de livres, de films, d'émissions télévisées exploitant l'horreur, la violence, la cruauté et la peur. Ces médias ne conduisent peut-être pas nécessairement à la violence, mais ils s'inspirent d'elle pour plaire à un public qui en est friand.

Condamné à se « civiliser » toujours davantage, condamné à se soumettre toujours plus aux codes découlant du nouveau mode de gouverner, obligé d'accepter ce projet sans fin de l'être à construire et à reconstruire, l'individu peut trouver une satisfaction dans les fantasmes horrifiants déployés dans la fiction surtout américaine (les Américains contrôlent 80 p. 100 des médias dans le monde). Le tueur en série et ses horreurs permettent de concentrer l'idée du mal, de faire fleurir la codification pour contrer ce dernier, de laisser de côté les inégalités et les misères qui mènent au crime. Cette violence permet la synthèse, en quelque sorte, d'une culture et d'une politique où la folie de l'horreur entraîne la folie de la sécurité et de la répression : un rite de passage initiatique tout particulier entre le mal et le bien. Le tueur en série prend la figure de l'ogre au désir insatiable, désir qui en amène un autre aussi intense :

> En même temps, l'insistance des assassins, des commentateurs, des romanciers ou des cinéastes à décrire la jouissance criminelle (pour la fustiger ou s'en repentir) finit par nous faire douter de leur propos édifiant. La mise en scène des plaisirs horribles, le jeu sur la fascination, semblent vouloir retenir quelque secret délice : en condamnant une volupté meurtrière complaisamment décrite, ne conserve-t-on pas l'objet de la jouissance apparemment proscrite? (Duclos, 1994 : 22)

En fait, l'attirance pour l'acte meurtrier témoignerait d'un instinct de mort, fatal à la vie en société. C'est cet instinct qu'il faut réprimer comme il se doit; toutefois l'exploitation commerciale de l'attrait pour les plaisirs pervers, violents, aurait pour effet

d'encourager aussi bien la colère que la modération. Il y a ambivalence ici entre modération et horreur, entre civilité et sauvagerie, entre « non-violence » et violence.

Le tueur fou peut se changer en héros, en justicier implacable, mais le sort qui l'attend est tragique. Il pourrait avoir raison de se mettre en colère, mais il doit être éliminé pour assurer une vie paisible aux autres.

> En regardant de cette perspective catastrophiste, on voit émerger le schéma d'un passage entre culture et nature, entre société et sauvagerie, dans lequel les meurtriers monstrueux, tout comme les êtres maudits de la littérature d'épouvante, traversent diverses étapes d'une progression du plus au moins humain :
>
> — Le pacte avec le démon. On tente ici de préserver un motif humain au criminel (avidité, etc.) et une capacité de raisonnement... C'est la ressource de toute une criminalité américaine (Manson, Berkowitz, Samples, d'autres), aussi bien qu'une des veines fécondes de la littérature de terreur, dont nombre de textes de son maître, Stephen King.
>
> — L'âme en peine ou le spectre « qui exige pour son repos qu'une certaine action soit accomplie ». Nombre de criminels réalisent un cycle de crimes avant de s'arrêter....
>
> — La femme fantôme ou le vampire. Cette imago trompeuse est souvent celle du visage de la mère du meurtrier, qui étreint et contraint Kemper, Mullin, tant d'autres.
>
> — La malédiction d'un sorcier qui entraîne la maladie ou la mort... (Duclos, 1994 : 26, 27)

Ces peurs, moyenâgeuses dans un sens, sont récupérées non pas par une Église, mais bien davantage par un média libre, capable, semble-t-il, d'entretenir le rêve américain, avec, comme il se doit, ses pratiques souvent paradoxales : société où tout est permis, mais aussi société de « sécurité maximale », programmée, fichée, prédictrice, soupçonneuse, soucieuse d'auto-surveillance (Marx, 1988).

Dans les quatre figures précédemment signalées, l'humain demeure reconnaissable même s'il est un « mort vivant ». Bientôt il descendra d'un cran. Jamais, dans la culture américaine, il ne semble possible de faire revivre ce mort vivant, de lui rendre son humanité, poursuivant un « état de rêve sans limite (qu'on appelle

désormais la "post-modernité" planétaire) qui commande les cauchemars » des Américains, écrit Duclos (1994: 29).

Pour la culture américaine, il semble que la civilisation ne puisse être qu'un rempart fragile contre les assauts de la bête toujours présente en nous et toujours capable de se manifester. Cette conviction mythique place l'horreur et la violence à un niveau tel qu'il devient impératif d'ériger une forteresse pour se protéger contre les instincts du mal. La surveillance technique, les agents de sécurité, les prisons et autres lieux clos, les villages fortifiés, les édifices protégés, les innombrables règlements, le légalisme « surreprésenté » témoignent, à leur façon, de la lutte entreprise pour réprimer la bête. On mettra en œuvre divers moyens pour percer ses secrets. Une tendance récente est de considérer l'esprit du criminel comme un esprit du mal en quelque sorte, et cette manière de voir correspond à une nouvelle perception de la violence aux États-Unis. La violence, semble-t-il, fascine tous les acteurs : le justiciable comme le public, le justicier ainsi que les analystes.

Katz (1988) décrit en détail l'attirance que le « crime » exerce sur son auteur, qu'il s'agisse d'un vol à l'étalage ou d'un meurtre commis de sang froid. La magie de la motivation, le projet lui-même, sa ligne d'action, d'interprétation et d'émotion, la rectitude meurtrière prend tout son sens, par exemple, dans la violence sacrificielle. Le meurtrier n'a alors pas eu d'autre choix, devant l'humiliation subie, que de donner libre cours à sa rage et de frapper. La mort de la victime n'est pas recherchée en soi. Il s'agit plutôt de punir un acte jugé humiliant. La punition prend un sens transcendantal, elle découle d'un jugement divin.

L'émotion forte que procurent la préparation d'un coup et son exécution peut avoir moins d'importance que le sentiment du devoir, mais elle n'en joue pas moins un rôle primordial dans de nombreux cas. L'excitation éprouvée, semblable à celle qui est recherchée dans les sports « dangereux » et dans le monde des affaires, incite à recommencer, qu'il s'agisse, par exemple, de vol à l'étalage, de vol par effraction ou de vandalisme.

Joue encore, dans cette part du mal, l'image que le « criminel » a de lui-même : un dur, un insensible, un méchant, une brute, un individu qui dérange (*mind fucking*). Le « criminel » construit souvent cette image dans la rue, laquelle devient en quelque sorte son théâtre avec toute la fascination, toute la magie

qui s'y greffe. Le criminel croit alors exercer une domination morale, être capable de rationalité rassurante, pouvoir se ménager un quotidien viable.

L'état d'âme et l'esprit du criminel dépendent de la culture dans laquelle il vit. Le justicier, le conquérant, l'entrepreneur, le batailleur, le meilleur font corps avec cette société où la démocratie et la générosité sont honorées, mais qui est également capable d'imposture.

La fascination de l'horreur, la libération du mal par le mal, de la violence par la violence, semblent si incrustées dans la société américaine que non seulement elles se nourrissent d'elles-mêmes, mais qu'elles tendent à devenir toujours plus extrêmes: une cruauté inédite dans le vécu du criminel, répondant aux fantasmes d'une société qui veut à la fois être libre de faire le mal et le réprimer comme il convient. La raison technicienne montre ici tout son visage et fait pleinement partie de ce mythe américain: tout codifier pour assurer la liberté, tout réglementer pour procurer la sécurité. Il est, bien sûr, impossible d'atteindre ces deux buts à la fois. Pourtant, le rêve poursuivi se retrouve à divers niveaux de la société américaine. Par exemple, le libre arbitre que Katz suppose chez le « criminel » n'a d'égal que celui proposé par la démocratie américaine dans ses manifestations plutôt répressives. Les explications de Katz procèdent du behaviorisme cognitif qui est très bien vu parce qu'il prétend pouvoir comprendre l'« esprit criminel » et sa volonté pour le mal. Le déterminisme est donc répudié ici à ce moment. Cette manière de voir, on le constate, se distingue nettement, par exemple, de celle plus classique de la psychiatrie dynamique où le déterminisme occupe la première place (Guttmacher, 1965).

En somme, libre arbitre et déterminisme pèsent différemment selon les affaires et selon l'époque et le lieu. Par rapport au meurtre et à sa condamnation, ils entraînent le tribunal et l'ensemble de la société sur des routes où le réel et l'imaginaire se pénètrent l'un l'autre. Les conséquences ne sont pas minimes: une violence qui se perpétue, une peur qui s'intensifie ou encore une assurance qui se fait parfois trompeuse. Le réel et l'imaginaire font ressortir de façon très aiguë comment une société et ses acteurs peuvent appréhender le mal à son sommet (et le bien). Nous allons voir que des faits et gestes beaucoup moins spectaculaires que le meurtre nous entraînent sur les mêmes sentiers du

réel et de l'imaginaire, de la raison et de la déraison, du libre arbitre et du déterminisme. La violence familiale nous montre comment soudainement les événements (gestes et faits de l'homme) se sont colorés, comment cet homme s'est métamorphosé pour mériter une peine ou un traitement conséquent, comment, à l'occasion aussi, la femme et l'enfant ont pu se voir définis à partir de ce critère de violence.

This page intentionally left blank

6

La violence familiale

Une violence toute nouvelle vient d'acquérir ses lettres de noblesse dans notre société. En effet, il n'y a pas très longtemps que la violence familiale est venue imprégner la conscience sociale. En fait, elle en est arrivée à se situer ainsi par association à un autre type de violence depuis longtemps ancré dans cette même conscience : le « crime », même si la plupart des crimes ne sont pas violents. Il faut noter encore que le « crime » ne constitue qu'une violence bien relative par rapport à certaines autres qui n'apparaissent pas sous un tel registre.

La violence familiale et l'abus physique, sexuel, parfois verbal ou autre dont elle se compose, n'ont été reconnus (publiquement) qu'à la suite des revendications des femmes, de l'adoption de chartes concernant la personne et des pratiques qui en découlent, des actions législatives, policières et judiciaires répondant à de nombreuses dénonciations. L'abus est devenu une affaire à la fois juridique, sociale et psychosociale ; il est maintenant une affaire publique, alors que, il y a peu, il relevait davantage du domaine « privé ». Cette façon de voir la violence familiale est nouvelle, les règles pour endiguer cette même violence ne font que se préciser et les moyens pour faire appliquer les règles sont loin d'être éprouvés, mais ils semblent prendre une nouvelle tournure : mélange de douceur et de contrainte pour l'agresseur, gommage des instances sociales et judiciaires à cet égard : l'homme violent apparaît à la fois comme un criminel et comme un malade, alors que sa compagne ou ses enfants sont regardés comme des victimes à moitié raisonnables.

Ainsi, les agresseurs comme les victimes peuvent bénéficier d'un traitement. Celui-ci est constitué d'un ensemble de techniques qui, de façon éclectique, se sont greffées aux anciens traitements

pour viser directement à remplacer le comportement répréhensible par un comportement socialement acceptable. Les effets pervers d'une telle pratique font aussi surface. Par exemple, dans le cas de la violence familiale, les abus physiques peuvent disparaître, mais la rancœur, l'indifférence et la haine peuvent miner la qualité de vie de toute la famille. Rien de facile ici, si de plus nous pensons que le traitement se présente et se définit comme une aide et que celle-ci peut être imposée. Est-ce bien paradoxal? La violence entraîne-t-elle plus de violence? Faut-il la combattre avec des moyens de plus en plus énergiques?

C'est dire, tout au moins, que la violence s'articule au social, c'est dire que, pour saisir l'individu qui l'utilise, une compréhension de sa situation actuelle et de son histoire, parfois un peu lourde, s'imposent. Violence individuelle, violence collective, violence du présent, violence articulée sur un passé rempli du souci de l'individu et de son épanouissement, violence en d'autres mots où l'on reconnaît l'émancipation ou la recherche d'émancipation de la femme et aussi de l'homme (par intermédiaire) au sein d'un projet social où règnent ou devraient régner sécurité, égalité et liberté.

Nous allons examiner deux points en particulier par rapport à cette violence familiale, à savoir comment elle se conçoit, quasi complètement, à l'écart de ceux et celles qui la vivent, et comment se prescrit l'arrêt de cette violence. Cette prescription est bel et bien redéfinie par les professionnels du traitement, mais ce sont ceux et celles qui ont fait l'objet d'un traitement qui nous le raconteront.

La violence dans la demeure

Ce sont les tables de concertation sur la violence familiale tenues un peu partout au Québec dans les années 1980, qui ont permis la mise en œuvre de programmes de traitement des hommes violents. Ces tables de concertation s'inscrivent dans le prolongement du mouvement contre la violence faite aux femmes. Ce mouvement a entraîné l'ouverture des premières maisons d'hébergement pour les femmes battues en 1975 au Québec ainsi que les déclarations d'égalité et d'indépendance des groupe-

ments de femmes (CSF). À la suite de ces premières initiatives, le ministère des Affaires sociales et du Solliciteur général du Québec ont établi des programmes de subvention sur la violence ainsi que les tables de concertation proprement dites (1980). En 1981, la loi instituant un nouveau Code civil et portant sur la réforme du droit de la famille a reconnu l'égalité de l'homme et de la femme. Les mêmes ministères ont élaboré leurs politiques d'aide aux femmes violentées, déclarées groupe « à risque » en 1987. C'est aussi cette même année-là que s'est élargie officiellement la question de la femme violentée pour englober celle de la violence dans la famille. Enfin, il faut mentionner la grande campagne provinciale d'information et de sensibilisation sur la violence (1988). Cette campagne a été organisée conjointement par les ministères de la Santé et des Services sociaux, de la Justice et du Solliciteur général.

Les tables de concertation régionales ont travaillé à définir les besoins de l'homme, de la femme, de l'enfant, identifiant du même coup les services que ceux-ci devront recevoir. Les tables sont, de fait, formées des représentants de ces services (du plus répressif au plus soignant : services policiers, hospitaliers, communautaires).

Voici une liste de besoins et de soins qui a été alors dressée :

BESOINS IMMÉDIATS (urgence)	**BESOINS À MOYEN TERME (suivi)**
L'enfant	
– Sécurité, protection ; – Amour ; – Sauvegarder les liens avec les deux parents ; – Être déresponsabilisé des actes de violence ; – Surmonter la peur, crainte de l'abusif ; – Être écouté, soutenu, compris ; – Démystifier, briser le silence, nommer et dire les choses.	– Apprendre d'autres façons de régler un problème ou de répondre à ses besoins ; – Développer l'espoir d'une vie familiale plus harmonieuse ; – Vivre dans un milieu propice à son développement.

BESOINS IMMÉDIATS (urgence)	**BESOINS À MOYEN TERME (suivi)**
La femme	
– Être soignée (soins médicaux, physiques) ; – Être en sécurité physique et psychologique ; – Être hébergée avec ses enfants ; – Être écoutée, acceptée, soutenue ; – Être informée sur les services, les ressources ; – Recevoir de l'aide concrète, matérielle pour réorganiser sa vie ; – Être déresponsabilisée par rapport aux actes de violence ;	– Recevoir des interventions spécifiques ; – Être déresponsabilisée par rapport à l'acte de violence ; – Être responsabilisée par rapport à sa démarche personnelle ; – Réduire les zones de dépendance ; – Vivre dans un milieu/environnement propice pour reprendre des forces ; – Prendre du pouvoir, se réapproprier son corps ; – Reprendre confiance, développer son estime de soi (se voir comme personne saine, équilibrée) ; – Avoir le droit à l'erreur ; – Recevoir de l'aide dans son rôle de mère ; – Avoir le support de groupes.
L'homme	
– Être contrôlé par des mesures dissuasives ; – Être confronté, responsabilisé (se reconnaître comme abusif) ; – Être écouté, compris, soutenu ; – Être en sécurité (agression contre lui–même).	– Recevoir des interventions spécialisées ; – Être dirigé, apprendre d'autres façons de régler ses problèmes ou de trouver réponse à ses besoins.

Source : Comité de travail de la Table régionale de concertation violence, juillet-août 1988.

Le Comité de travail a aussi adopté des principes :

1. La violence conjugale est inacceptable, elle constitue un crime contre la personne ;
2. La violence conjugale doit être judiciarisée quels que soient l'âge, le sexe et la condition sociale de la victime et de la personne abusive ;

3. La violence conjugale est un problème social, transmissible culturellement (par l'apprentissage d'un mode de résolution de conflit et de tolérance à la violence) ;
4. Les situations de violence conjugale impliquent plusieurs personnes qui sont l'homme, la femme, l'enfant ;
5. Les victimes sont généralement la femme et l'enfant ;
6. La personne abusive est la seule responsable de ses actes de violence et les victimes ont droit à l'intégrité physique, morale, psychologique ;
7. On doit reconnaître les compétences de la femme violentée à résoudre ses problèmes.

La violence se définit en termes d'abus. On devient un homme violent si on abuse physiquement de sa conjointe, c'est-à-dire si on la bat ou la force à accomplir certains actes ; si on abuse sexuellement de sa conjointe ou la force à accomplir des actes sexuels ; si on use de procédés (chantage, menace, intimidation) qui sont une offense à l'intégrité de sa conjointe et qu'elle dénonce comme offensants ; si on abuse physiquement ou sexuellement d'un ou plusieurs de ses enfants ou des enfants de sa conjointe.

On considérera comme un abus sexuel de l'enfant toute activité sexuelle à laquelle un enfant est incité ou contraint de participer par un individu, sur lui-même, sur elle-même ou sur une tierce personne, contre son gré, par manipulation affective, physique, matérielle ou force d'autorité, de manière évidente ou non, que l'individu soit connu ou non, et qu'il y ait ou non évidence de lésion, de traumatisme physique ou émotionnel, quel que soit le sexe des personnes impliquées. On regardera comme un abus physique de l'enfant tous les actes de violence physique tels que raclée, isolement excessif, étouffement, utilisation d'une arme ou menace d'utilisation. L'abus moral ou émotionnel consistera en un comportement conduisant à une forme de rejet : humiliation, insulte, cruauté mentale qui dévalorise l'enfant et l'image qu'il a de lui-même ; en un comportement conduisant à la négligence affective, alimentaire, vestimentaire, à la privation de soins, d'encadrement, de stimulation.

On voit aisément que ces définitions de l'abus peuvent permettre de poursuivre un individu en justice et aussi de demander un traitement psychologique. Une multitude d'éléments entrant dans la définition même de l'abus peuvent ainsi servir pour corriger le comportement, la pensée et la personnalité de l'homme violent.

Prescrire la non-violence

La détermination des besoins et des soins, l'entente sur les principes et les définitions de l'abus induisent une intervention médico-pénale auprès de l'homme violent. Cette intervention associe soins et peine, dialogue et menace, traitement et répression en vue de réduire ou d'éliminer l'abus. À la disposition du thérapeute se retrouvent, sur le même pied, suggestion à retenir, confrontation, interdiction, incarcération. La douceur comme la force peuvent être utilisées pour mettre fin à l'abus. En fait, le nombre de moyens mis en œuvre est à peu près égal à celui que l'homme violent lui-même utilise pour parvenir à ses fins. La fin justifie les moyens dans un cas, mais sûrement pas dans l'autre. Ainsi, la violence pour empêcher la violence, outre qu'elle est justifiée, apparaît comme l'ultime moyen. C'est par la force qu'on prescrit, pour ainsi dire, la non-violence.

Ce qui apparaît important ici, c'est la façon dont a été vécu le traitement imposé. On notera aussi que si, dans le cas du meurtre et de la pendaison, la violence et la peur sont scrutées à travers l'acteur qui juge le meurtrier, ici le visage de la violence et de la peur est présenté par le condamné lui-même à qui nous donnons la parole en premier. Nous avons interrogé un groupe d'hommes dits violents qui suivaient un traitement et nous avons tenté de savoir comment leurs conjointes percevaient toute cette violence.

Une cohorte d'un an nous amène à suivre le cheminement de dix hommes violents physiquement et de douze autres violents sexuellement. Un an après la fin du traitement, aucune nouvelle affaire d'abus n'est rapportée *ex officio* relativement à ces 22 hommes. Cinq d'entre eux ont cessé le traitement, alors que cinq autres l'ont simplement interrompu. Un an après la fin du traitement, beaucoup d'entre eux ont modifié leur vie, changé de milieu de travail et de domicile.

Les hommes interrogés se rappellent facilement leurs abus et leur situation socio-judiciaire particulièrement difficile avant le traitement ; ils aiment généralement parler de leur traitement, car cela leur permet de signaler les progrès qu'ils ont réalisés. Il est en effet important pour eux d'échapper à toute « circularité », laquelle est perçue dans notre société comme un signe de stagnation. Ainsi, les transformations qu'ils ont subies sont nécessairement positives,

qu'elles soient dues au travail des thérapeutes, des agents de probation, de leur épouse, de leur nouvelle conjointe ou d'autres membres de la famille. Les raisons invoquées eu égard à ces transformations sont aussi nombreuses que les genres de transformations eux-mêmes. C'est d'ailleurs à ce niveau que l'on rappelle les diverses stratégies et techniques utilisées dans le traitement. Mais résumons d'abord avec ces hommes les diverses étapes du traitement un an après qu'ils ont terminé leurs « cours », pour employer leur expression.

Dans cette analyse revient constamment cette question fort importante des abus compte tenu des acteurs en cause. Cette question évacue quasi complètement celle qui est de savoir si, malgré tout, la vie est maintenant moins difficile. Nous constatons, d'autre part, que le discours diffère selon qu'on se réfère à la période du traitement, à la période qui l'a précédé ou à celle qui l'a suivi.

Le rappel du passé est important pour l'homme violent et il en parle volontiers, car cela lui permet de comparer avec sa situation actuelle. Ce rappel « resitué » est en quelque sorte garant de l'avenir. D'ailleurs, certains nous signalent comment ils pouvaient être « mauvais » ou comment ils sont « partis de loin ». Mais avant d'arriver à faire des pas dans la bonne direction, de multiples péripéties prennent leur importance entre les abus et le traitement correcteur.

La « méchanceté » est une affaire du passé, mais bien vivante dans l'esprit. Un homme avoue qu'il n'était même pas « parlable » à une certaine époque : « Une couple d'années passées, tu n'aurais pas été capable de me parler. » Soucieux de cacher ses abus, il était devenu fourbe et menteur.

Le portrait que cet homme dresse de lui-même n'est pas une histoire unique, elle n'est pas non plus, pourrait-on dire, le plus sombre par rapport aux diverses dimensions de la violence généralement reconnues telles que l'agressivité, l'impulsivité, l'insensibilité, l'indifférence affective et sociale.

Un autre homme liera sa violence physique à celle qu'il a reçue :

> [...] je me fâchais pis « BING BANG, ÉCOUTE, TOI ! hostie ! etc »... Je me suis fait élever par quelqu'un qui cognait..., cogne..., bien je cognais...

D'autres hommes insistent moins sur leurs méfaits et sur leur tendance à s'opposer à leur entourage. Celui-ci témoigne tout de même de « sa violence » :

> [...] bien, c'était pas une grosse violence... à la battre pour avoir des marques ou des affaires de même... C'était rien que des petites poussées, peut-être bien, tu sais... des affaires de même..., mais rien qu'une petite poussée, c'est violent... puis petites poussées... sur le nez... quelque chose..., puis la guerre a pris, « that's it » (rire) [...]. Ça a abouti à la cour, puis à un divorce, puis toute...

Cet autre met sa faute sur le compte du stress journalier :

> [...] bien ça a sauté... au travers des... de... de la dureté de la vie quotidienne..., tu sais. Des fois, ça vient assez dur là, que t'es plus capable... t'es fatigué, faut que tu continues à aller travailler... Puis là, on dirait que quelque chose t'embarque sur les épaules, là...

Quelques individus, enfin, diront qu'ils n'ont jamais été violents. Ils affirment, paradoxalement, que le traitement les a quand même aidés à devenir moins « violents ».

Cela nous amène à réfléchir sur une certaine régulation des images en ce qui regarde non seulement le présent et l'avenir, mais aussi la reconstitution du passé. L'individu est amené à retracer son histoire personnelle d'une façon qui correspond aux théories ou aux explications courantes sur la violence. De là, il n'y a qu'un pas pour affirmer, sans pousser plus loin l'examen, que l'histoire personnelle confirme la « théorie ». Pourtant, il se peut que, dans certains cas, l'explication reconstruise elle-même l'histoire. Nous reviendrons là-dessus, mais, pour l'instant, expliquons comment il se fait que la violence appartienne au passé pour les hommes concernés.

Quelques individus bien mauvais, disait-on, prennent un certain plaisir à raconter cette époque de leur vie. D'autres insistent moins sur ces souvenirs. Toutefois, la grande majorité de ces hommes laissent déjà entendre comment, soudainement ou presque soudainement, ils ont pris conscience qu'il leur fallait cesser de commettre ces abus. Certains événements se précipitent alors et précèdent immédiatement le traitement comme tel.

La dénonciation de l'abus peut être constituée par l'arrestation, le jugement, la condamnation, la probation et la prison. Un

de ces hommes a cru que tout était fini pour lui lorsque ses abus ont été découverts :

> La première fois que je me suis fait pogner par les polices, je pensais que tout était fini, je pensais que c'était *game over*: là... je m'en allais en prison longtemps, je perdais ma femme, je perdais ma maison, je perdais ma business, je perdais tout... Il ne me restait plus rien qu'une affaire à faire, c'est de me tuer (rires)... Fait que j'en ai pris, ils m'ont ramassé... Ils voulaient m'envoyer ici une secousse à l'hôpital... J'en avais pris, je pense...120 anti-dépressants, quelque chose de même, avec six bières... J'avais tombé dans le coma comme quatre jours, je pense (rires)... Ah oui, j'étais perdu bien raide, je ne savais plus où j'étais, même plus qui j'étais... J'ai été perdu pour quatre jours, je n'avais plus aucune idée... Puis là, j'ai essayé cette fois-là de me pendre ; j'ai essayé de me tirer, il n'y a rien que je n'ai pas essayé... Puis, bien souvent le soir, j'allais me coucher là, puis ce... c'est banal à dire ça, mais tout ce que je pensais, c'est des manières de me tuer qui ne me feraient pas mal... tsé je veux dire. J'ai pensé de mettre un 12 au plafond, puis une corde à l'autre bout du cou, puis, à force de tomber endormi, le 12 aurait parti, quelque chose de même... tsé, des affaires qui n'auraient pas fait mal...

Un autre homme voit sa femme demander la dissolution du mariage après la dénonciation officielle.

Un autre homme, une fois pris au piège, cherche un confident et veut conserver un espoir :

> Ça me prenait quelqu'un pour me confier... J'étais pas pour conter ça à ma femme, puis j'avais personne à qui me confier [...]. Je suis allé aussi dans l'espérance que, si j'allais en prison ou quelque chose... ça m'enlèverait... ça pèserait dans la balance... que ça baisserait la sentence [...]. J'ai pogné neuf mois de prison... J'ai été trois mois. Ils m'ont laissé sortir sur les libérations conditionnelles... puis j'ai recommencé ma thérapie...

Dans l'affaire suivante, l'homme évoque non pas sa propre méchanceté, mais celle des autres :

> Une affaire que je n'ai pas aimé, c'est les journaux, la publicité, puis la télévision. Tu sais... quand ils m'ont mis aux nouvelles là, et deux fois ça a passé dans les journaux... ça pour moi, c'est... Moi j'essaye de voir là... Tu sais, ils disent qu'ils veulent réhabiliter ou bien donc ils veulent aider quelqu'un, puis c'est pareil comme si tu rentres puis tu t'en vas en prison. Tu sais... ils font ça avec toi puis après ça, on dirait qu'ils te reprennent ; ils veulent faire ça avec toi.

> Tu sais, c'est comme... c'est une contradiction... Tu sais, comment ça se fait qu'ils t'écrasent bien de même, parce que la publicité, moi, j'appelle ça de la médisance... et la médisance... Il y a trois choses qui détruisent tout, c'est la médisance, la cruauté puis la souffrance... Fait que comment ça se fait qu'ils te font ça puis, à un moment donné, ils sont là, puis ils disent qu'ils veulent t'aider et te réhabiliter, tu sais...

La dénonciation, la cour et l'expulsion du domicile ont représenté quelque chose d'important pour cet homme, mais il n'aurait pu tenir le coup si l'affaire avait été publique.

Pour un autre homme, ses mauvaises expériences telles que la prison, ses problèmes d'alcool, de drogue, plusieurs tentatives de suicide qui l'auraient conduit en psychiatrie à l'hôpital (il aurait vu 27 psychiatres en deux ans), n'auraient strictement rien donné, surtout son séjour à l'hôpital. En ce qui concerne sa violence, il déclare : « Moi je me croyais un homme, mais je ne me considérais pas violent. » C'est son agent de probation qui l'a amené à changer d'attitude.

La prison et ses misères semblent avoir toutefois amené un autre homme à réfléchir à sa situation. Précisons que si la réflexion de cet homme a été fructueuse, c'est grâce à l'aide de sa femme :

> J'appelais comme cinq fois par jour, puis je parlais comme une demi-heure à la fois, une heure... puis là, il y avait rien que ça, rien que le téléphone... Puis là, ma femme, il fallait qu'elle vienne me voir parce que là, si elle n'était pas venue me voir ah boy!... j'aurais flippé direct là dedans... J'avais besoin de quelqu'un pour m'appuyer dessus. Puis ma femme, elle m'a bien aidé, elle m'a donné bien du support, tu sais j'veux dire. Elle est montée durant les tempêtes d'hiver, il n'y a rien qu'elle n'a pas fait ; elle m'a donné tout le support qu'elle pouvait, tu sais. Fait que... ça, ça m'a bien aidé ça aussi.

Un individu violent verbalement et physiquement, qui justifiait ses abus, qui était malheureux de voir que les siens abusaient de lui, qui devait leur mentir un peu plus chaque fois, voilà ce qu'il dit de lui-même, voilà ce qui l'aurait aussi amené à vouloir s'enlever la vie, puis finalement à changer, la thérapie aidant.

La dénonciation officielle, l'arrestation, le jugement, la comparution, la probation et la prison sont premièrement des événements marquants pour ces hommes. Comment pourrait-il en être autrement puisqu'ils font subitement face à une machine

extrêmement puissante, capable d'écraser n'importe quel individu? Deuxièmement, les marques laissées peuvent conduire à la tentative de suicide, sinon à l'infamie, à la perte d'emploi, au désœuvrement, à la perte de liens affectifs et sociaux, etc. Il est clair aussi qu'elles amènent à une certaine réflexion sur soi, sur ses fautes, sur les rapports avec les proches. Troisièmement, ce mal qui entraîne d'autres maux, mais aussi une certaine réflexion, a-t-il le pouvoir de préparer au traitement, au changement? Oui, bien sûr, et ce peut être alors par l'effet d'une conviction ou de la peur. Il se peut aussi que la révolte s'installe dans le cœur de certains hommes. Ceux-ci ne sont pas différents des autres individus qui connaissent le pénal et qui parfois se rendent jusqu'à la prison. On sait bien que leur sort, à la fin de leur emprisonnement, n'en est que pire et que, si les conditions sociales ne leur permettaient pas de conserver leurs bonnes dispositions (s'ils en ont), ils feraient partie des prochains contingents qui iraient remplir les prisons. Quatrièmement, il est nécessaire de tenir compte des effets de la répression, carcérale entre autres, sur la femme, les enfants et les proches. Les femmes nous parlent volontiers de leur expérience à cet égard.

Les femmes interrogées nous décrivent assez spontanément comment était leur conjoint avant le traitement. Nous ne demandons pas d'entrée de jeu si leur conjoint est toujours le même, nous les laissons plutôt parler à leur guise. Les portraits qu'elles font de leurs conjoints ne sont pas toujours flatteurs, mais leurs descriptions peuvent à l'occasion véhiculer des stéréotypes sur la violence. C'est d'un drame qu'elles nous parlent, un drame dans lequel les enjeux familiaux varient, dans lequel les acteurs peuvent changer de rôles, où les nombreux intervenants peuvent parfois être les bienvenus et, parfois aussi, être de trop.

Après que la conjointe a tracé un bref portrait du mari tel qu'elle le percevait à l'époque précédant le traitement, nous sommes amené à lui demander ce que le traitement a pu lui apporter à elle. Est-elle toujours violentée, oui ou non? Est-ce que sa vie comme épouse, comme mère, comme membre de la famille nucléaire ou élargie, ses relations amicales informelles, ses relations au travail se sont améliorées? À quoi attribue-t-elle cela? Est-ce dû en partie à son conjoint, est-ce la thérapie qui a amené ce dernier à la traiter plus correctement, ou est-ce dû à d'autres facteurs, est-ce dû au fait qu'elle-même a décidé de s'organiser en voyant que son mari n'avait pas changé?

Bien entendu, ce dialogue avec la conjointe au moment où le traitement de son conjoint prend fin comporte quelques pièges. L'homme est sur le point de « graduer ». Graduer, cela signifie qu'il a changé suffisamment, qu'il maîtrise sa violence, qu'il a traversé toutes les étapes du traitement. La graduation attachée à ces rituels est l'affaire de tout un groupe, de tout un programme qui lui-même s'enclenche dans les institutions proprement judiciaires ainsi que dans des institutions socio-juridiques, comme nous l'avons déjà vu.

Que peut donc dire la femme lorsque son homme gradue? Qu'il n'a pas changé, qu'il faudrait qu'il refasse tout le processus prison-probation-thérapie? C'est ce qu'elle dit parfois, mais, le plus souvent, elle parlera des changements survenus chez son conjoint à la suite de la thérapie ou de ceux qui auraient dû arriver. Il y a, bien entendu, des nuances de toutes sortes. Nous prenons chacune des affaires afin de constater ces nuances tout en respectant le discours du sujet. De plus, nous traitons de quelques affaires atypiques, l'une où il s'agit sans doute d'une condamnation injuste, une autre où l'homme a abandonné deux fois le traitement. Mais voici un premier portrait : une femme dont l'enfant n'avait que cinq ans avoue son inquiétude :

> Ça m'inquiétait parce que, tu sais... tu vis avec quelqu'un que, tu sais... qui a agressé. Tu sais pas si ça va continuer, ça va arrêter... On a eu pas mal tout le temps de la misère dans notre couple. Ça va, mais je ne savais pas pourquoi on se chicanait quasiment tout le temps...

Quelles sont, selon la conjointe les effets positifs du traitement?

> Qu'est-ce qui m'a aidé bien gros, c'est, euh... que lui, prenant cette thérapie-là, c'est qu'il a... maintenant il voit son problème. Ça c'est une grosse affaire pour moi parce que, avant qu'il aille là, tu sais, il me blâmait moi pour [les abus]...

Ce changement positif, selon la conjointe, s'est effectué très rapidement. Après un mois et demi, les chicanes ont disparu et, même, durant ce premier mois et demi de thérapie, il n'y a eu qu'une altercation alors qu'auparavant il y avait des altercations presque tous les jours. De plus, la conjointe affirme qu'un dialogue s'est établi. Les deux conjoints ne communiquaient pas ensemble avant le traitement, et, pendant ce dernier, le mari a commencé à

parler en revenant du travail. Même, il aide un peu dans la maison ; par exemple, au lieu d'enjamber les objets qui traînent, il les range à l'occasion. Enfin, il commence à se faire des amis et sait les apprécier alors qu'auparavant il n'aimait personne. Tous ces effets du traitement sont importants pour la conjointe, notamment la communication. Cette transformation chez le conjoint est attribuée au groupe de thérapie où les individus apprennent à faire face à leurs actes et à se connaître.

Une autre conjointe nous raconte comment son mari, qui à l'occasion s'exhibait, lui a caché la situation pour ensuite s'ouvrir à elle. Son mari est désormais « beaucoup plus positif », « moins " pogné " sur lui-même », etc. « Il est beaucoup plus heureux. » « Tout est plus facile maintenant que ce l'était avant. » « Selon moi, sans contredit, c'est la thérapie qui fait la différence. » « La thérapie l'a changé, puis enfin il pense à lui. » « Il est beaucoup plus serein avec lui-même. » Selon la conjointe, il y a donc eu beaucoup de changements positifs depuis que son mari est en thérapie. Or, toute cette amélioration a eu lieu pendant la période comprise entre l'arrestation du conjoint (qu'il avait, semble-t-il, cachée à sa femme) et son traitement. Il apparaît que le traitement a aidé l'individu à résoudre non pas son comportement problème, mais plutôt son problème d'anxiété lié à l'idée d'avoir un jour à avouer à sa femme ou à ce que lui réserve le pénal.

La thérapie peut tout de même avoir un certain impact, comme le laisse entendre une femme :

> [...] Il ne frappe pas comme il frappait avant... Des fois, ça va arriver encore qu'il va le taper [l'enfant], mais le frapper pour le marquer comme il faisait avant, ça, ça ne s'est jamais reproduit... Mais là, ces temps-ci, là, je trouve... qu'il n'a pas de patience du tout... Il est bien criard... Il parle fort encore pas mal... puis il est supposé... par rapport à son groupe, là, de... comment je dirais... hum... il faut qu'il étudie... comme... qu'il travaille quand que... au lieu de crier. Puis je trouve qu'il ne travaille pas bien bien... parce qu'il est bien impatient ces derniers temps... Puis il finit ce soir. Bien... c'est ça qui arrive quand ça a rapport à l'enfant... On ne s'arrange pas du tout parce que aussitôt qu'il fait de quoi... pas à l'enfant, c'est entre moi puis lui, là... on ne se parle plus... on ne se dit pas des gros mots, mais... ça ne fait pas mon affaire. Puis lui, il n'aime pas ça que... il dit que je suis trop... Bien c'est ça, l'autre fois il m'a posé la question... est-ce moi qui ai trop... je n'ai pas assez de patience... Bien pas de patience mais... Aussitôt qu'il arrive de quoi entre lui

et le petit, je m'en mêle tout de suite... Ou bien c'est lui qui fait exprès pour me faire choquer parce qu'il le sait que je n'aime pas ça quand il fait ça... Puis je ne sais pas si c'est moi qui n'a pas assez de choses ou si c'est lui qui fait exprès pour me faire...

Quant aux autres aspects de la vie quotidienne, comme les amis, les sorties, le travail, « ça s'arrange un peu mieux », de dire la conjointe. Une chose est sûre toutefois, c'est qu'elle est beaucoup plus de « bonne humeur » qu'avant.

Selon une autre conjointe, c'est le premier traitement de son mari qui a été le plus efficace c'était lors de son propre traitement :

> Moi, j'ai commencé mon traitement l'année passée moi itou, en avril, mars-avril... Ça a duré trois mois... Puis tout le temps que j'ai fait mon traitement, ça a bien été... parce que moi j'avais les filles pour m'aider là-bas...

Cette femme prend davantage de place au foyer, pour ce qui se rapporte à l'enfant tout au moins, mais elle insiste pour dire que, dans le traitement des hommes, les femmes devraient aussi avoir leur mot à dire :

> Je trouve que les femmes, elles devraient être plus au courant de qu'est-ce qui se passe ou... peut-être comme eux autres ils sont obligés de faire un journal chaque semaine... peut-être qu'ils devraient pouvoir faire la même chose à la femme... sans qu'elle soit obligée d'y aller tout le temps parce que c'est quand même entre eux autres... Mais la femme pourrait peut-être bien écrire un petit mot elle itou de qu'est-ce qui s'est passé pour pouvoir juger... parce que moi je suis certaine qu'ils ne disent pas tout le temps la même chose que ce qui se produit...

Une autre conjointe (nouvelle dans la vie de cet homme) décrit comment l'homme s'est amélioré, mais avant elle dira qu'il n'a jamais été violent. Dans un premier temps :

> Bien j'en ai jamais eu de problème avec lui... Je ne l'ai jamais connu là, violent, puis agressif, des affaires de même, là... Pour moi, il a toujours été correct... Je veux dire, à un moment donné, on a des petites chicanes, mais c'est pas rien de violent ou agressif...

Puis, dans un deuxième temps :

> Avant, il était bien violent, là... Puis, depuis qu'il a pris ce cours-là, il s'est bien amélioré là-dedans...

Elle écoute son conjoint et l'encourage en faisant ses devoirs avec lui. Cela va bien depuis que l'homme admet qu'il est violent.

Chacune des affaires a sa partie dramatique, mais ici une femme raconte le début de la violence chez son mari, décrit le « caractère » de son mari et précise que son attitude a déteint sur elle, qu'elle a failli devenir violente :

> [...] Puis quand tu dis que ça fait rien que deux semaines que tu es mariée avec, puis... c'est un monstre lui, là... Moi, j'étais convaincue que c'est parce qu'il regrettait de s'être marié... Et puis... euh... il buvait plus... C'était rendu qu'il sortait le soir, puis euh il revenait... hum... avec une couple dans le corps... Puis moi, je pensais que c'était moi qui se faisais des idées, tu sais. Puis... parce qu'il me disait que c'était moi qui se faisais des idées que il était rendu si monstre. Puis... euh... il y a une fois que je l'ai vu donner à ma fille... une... une claque... de toutes ses forces... sur la joue... J'ai gelé là... Puis euh... c'est là que j'ai vu que ce n'était pas des idées que je me faisais... Il était après virer la maison à l'envers... J'étais sur le point de partir... Je pensais sérieusement à partir juste comme que j'ai su que... C'était le morceau qui euh... qui faisait partie du casse-tête... Puis euh... après que j'ai su qu'est-ce qu'il avait fait, là moi, je suis tombée dans une grosse dépression. Puis euh, je m'haïssais en premier... Après ça, j'ai haï... j'ai haï lui... comme ce n'est pas possible... Je pensais le tuer des fois... Je me réveillais dans la nuit, puis je me disais... Je voulais le tuer... Je prenais du temps dans la journée pour essayer de penser à une manière pour le faire effacer de sur la terre...

Dans le cas d'un autre individu, le drame se joue encore d'une autre façon. Condamné à un an de prison, l'individu a toujours nié à sa femme, à son agent de probation, à tout le monde, l'acte pour lequel il a été accusé. De plus, il semble même admis qu'il ait été condamné injustement.

La conjointe pleure en se rappelant les événements :

> J'ai failli devenir complètement folle! Vous savez, toute l'humiliation, la honte, son nom dans les journaux. Nos trois enfants, nos trois garçons, etc. La honte... l'humiliation... Les relations furent tendues et le sont encore. C'est très dur de vivre comme ça. Mais j'ai pas voulu me séparer, pas à mon âge. J'aurais trop été inquiète de ce qu'il aurait fait tout seul...

Comme nous l'avons vu, la mise sur pied d'un programme pour le traitement des hommes violents n'est pas une mince

affaire. Des séances de traitement aux nombreux appuis, en passant par le tribunal et la prison, on peut observer une espèce de front commun afin de briser la violence chez les hommes en cause. Les implications d'un tel engagement à court terme ou les conséquences immédiates du traitement entraînent, comme on l'a constaté, gestion, confession, reconstruction, conversion. Les utilisateurs eux-mêmes voient des avantages directs et indirects et aussi des inconvénients. Quant aux conjointes, certaines notent des changements positifs aussi bien chez les hommes que chez elles. Elles signalent du même coup les problèmes toujours présents dans leur vie quotidienne. Leur situation est beaucoup moins dramatique, mais toujours difficile et précaire.

Un homme, une femme aux prises avec la violence : un homme considéré comme criminel et forcé de suivre un traitement, de découvrir sa personnalité d'homme violent ; une femme qui est tenue à l'écart du tribunal comme de la peine-traitement, qui attendra les effets bénéfiques de ces interventions, voilà le scénario habituel.

L'insistance des organismes juridiques, qu'ils soient judiciaires, sociaux, psychiatriques, éducatifs, médicaux, tend nettement à former la catégorie déviante qu'il faut par la suite contrer dans la personne du déviant. Ainsi, il y a plus qu'un comportement dommageable de l'homme vis-à-vis sa femme ou ses enfants, il y a bel et bien une déviance caractérisée comme crime. Il s'agit d'un jugement négatif construit et appliqué avec succès à certains membres d'une société par d'autres (Conrad et Schneider, 1980 : 5). La déviance est nécessairement contextuelle à cet égard et sa manifestation implique des relations de pouvoir, que celles-ci soient entretenues par la classe sociale, par divers groupes d'âge, par des professions, par une race, par un genre, etc.

Dans le cas des hommes violents, bien avant que leur agir ne soit considéré comme une déviance, on sait comment les groupes de femmes ont insisté pour mettre fin aux mauvais traitements que leur faisaient subir leurs maris. C'est ainsi que, durant les années 1970 aux États-Unis d'Amérique, le mouvement de libération des femmes est parvenu à faire sortir la question des femmes battues des maisons privées pour en faire un problème public. Même si leurs arguments laissent entendre que seules les victimes sont compétentes pour exprimer leurs conflits, un grand nombre d'experts se prononcent déjà sur ces mêmes conflits. En effet des sociolo-

gues, des criminologues, des psychologues, des travailleurs sociaux, des infirmières, des médecins et des avocats témoignent des femmes battues (et des batteurs de femmes) sur tous les fronts. Les divergences d'opinions semblent grandes, mais une « connaissance de classe » s'impose (Berger et Berger, dans Loseke et Cahill, 1984: 296), voire la nature différente de l'homme violent. Une question capitale (à cause des conséquences) se pose : Pourquoi la femme battue, si elle est sensée, demeure-t-elle avec cet homme? L'anormalité se trouve ainsi chez l'homme violent et chez la femme violentée, les disqualifiant tous les deux et les rendant parfois éligibles à être dirigés vers les organismes juridiques et leurs experts. Les moyens qui sont alors pris pour réhabiliter l'individu vont de la pression psychologique à la prison pour l'homme s'il ne veut pas se soumettre. La femme, pour sa part, devra changer son attitude de femme battue.

Il est clair que la femme a été dépossédée de son problème, qu'elle n'a pas choisi non plus de faire de son mari un criminel ni un déviant. Il apparaît aussi que l'homme doit reconnaître sa pathologie et la guérir. La femme battue et l'homme batteur devront revenir à un « état normal », ce qui justifie les entreprises des organismes juridiques et de leurs agents. La production de déviance s'impose par la force. La soumission qu'entraîne l'étiquette de déviant peut devenir une contrainte sérieuse. La violence employée pour lutter contre la violence exercée et même contre la violence où l'on est victime peut apporter certains fruits à court terme, comme nous l'avons vu dans la violence familiale. Il ne semble pas toutefois qu'elle puisse poser les bases à long terme pour mettre fin au cercle vicieux lui-même de la violence si elle signifie soumission, si elle exerce ses procédés d'objectivation et de subjectivation (production de la déviance, soumission du déviant), laissant un peu derrière un être humain et ses problèmes.

Dans la violence familiale, dans le meurtre, pour le criminel en général, pour la femme qui a été « pathologisée », chaque fois la raison, comme la déraison, a fait son travail. Elle a bâti un double de l'homme, un double de la femme : une nature inhumaine, ou carrément animale dans certains cas (la femme a été placée entre l'homme et la bête pendant plusieurs centaines d'années, le criminel est encore considéré comme un monstre à visage humain...). C'est dire que la raison de l'un et la déraison de l'autre sont parfois interchangeables. Dans chaque cas, ce double est nécessairement

fictif, même s'il apparaît utile pour l'encadrement des individus et la gestion des populations. Cette utilité semble toutefois de courte durée, tout au moins pour le porteur du problème comme dans l'exemple du meurtre et celui de la violence familiale. Il ne saurait en être autrement pour la collectivité qui a avantage à distinguer la réalité de la fiction. Cette fiction envahit souvent le quotidien, elle bâtit du même coup ce qui nous semble réel, objectif, vrai. Elle se fond à notre ego et peut y renfermer la raison. C'est peut-être ce que Socrate voulait éviter avec son questionnement sans fin, donnant à la raison le pouvoir de déceler la fiction.

CONCLUSION
Réduire la violence du crime en réduisant la violence du pénal

La violence et la peur, nous l'avons vu, se signalent par leur caractère universel et leur rapport à la norme. Individuelles, collectives, institutionnalisées, la violence et la peur se côtoient sans cesse dans l'établissement même des relations entre les individus, les groupes et les pouvoirs qui les gouvernent. En outre, elles sont capables d'orienter les savoirs qui servent à gouverner et à rassurer la collectivité comme les individus. Dans tout ce processus où la raison s'emploie à nous rassurer se glisse aisément la fiction. La raison construit ses édifices avec des matériaux réels et imaginaires. Nous avons vu à cet égard que, du fait que le crime et son auteur constituent réel et imaginaire, ils constituent aussi violence et peur.

Le crime présente quelques-unes des multiples facettes où raison, vérité, justice tracent leur chemin, tout juste en bordure de la déraison, de la fiction, de la subjectivité. La catégorie juridique qu'est le crime, cette norme pénale, fut établie pour se rassurer et apparaît des plus naturelles alors que de fait elle est construite (comme d'autres normes) à partir de divers groupes d'intérêts, de transactions multiples, de coups de force de toutes sortes. Dans ce processus de construction même, ainsi qu'on le voit par exemple avec les plus vieux crimes (le meurtre) et avec les tout nouveaux (la violence familiale), objectivité et subjectivité, imaginaire et réel s'imposent non seulement dans la désignation de ce qu'est le crime, mais aussi dans la définition de son auteur comme dans le cas du meurtrier ou encore dans celui de l'homme violent. Il faut bien comprendre que cette vision partiale et partielle du crime et du criminel conduit à une réaction et à une intervention qui ne peuvent se défaire facilement d'une telle représentation. Y a-t-il moyen de dépasser cette vision pour faire autrement ? En d'autres termes, tout en questionnant ce qui est désigné comme violence, tout en s'interrogeant sur ce qui forge les peurs, est-il « raisonnable » de voir et de

faire différemment, de poser des limites à la violence, limites qui pourraient du même coup nous rassurer, et ce particulièrement en regard du crime?

Nous sommes devant un dilemme particulier, un vieux dilemme dans plusieurs cultures ou dans divers milieux tout au moins.

Si la violence se moule à la norme, il est bien entendu qu'elle ne peut se dissiper. Pourtant, faut-il admettre que la violence conduit à la violence, qu'elle soit induite par la peur, l'insécurité ou par le désir de se rassurer? Est-il possible de briser ce cercle vicieux, à savoir utiliser la violence pour enrayer la violence, alors même que cet emploi la perpétue? Est-il possible ainsi de modérer l'usage du pénal pour réduire le crime? Nous pensons que lier la fin et les moyens est une des voies possibles, particulièrement à l'époque actuelle. Signalons déjà que lier la fin et les moyens ne peut être qu'un objectif, permettant une réduction de la violence et peut-être une diminution de la peur. C'est un objectif qui oriente vers la non-violence, vers une société, une justice (pénale) dont le but n'est pas seulement de punir.

Utopie en quelque sorte que cette idée de non-violence quand on constate l'immense présence de la violence. D'autre part, faut-il le constater, l'usage de la violence pour contrer la violence n'est pas moins une utopie, sans qu'il y ait cette fois de considérations pour l'autre comme égal. Ainsi importe-t-il d'examiner cette autre utopie de la non-violence et comment elle conduit à une notion particulière de l'être humain et de la vérité, comment elle pose la question de la fin et des moyens, comment elle peut nous amener à considérer la force du désir mimétique, source possible de violence.

La non-violence, c'est la « résistance au mal », comme dit Tolstoï, lequel a été le premier à tenter d'en comprendre l'essence au début du XXe siècle. C'est avec Gandhi qu'il échangea ses idées sur le sujet. Mais, pour ce dernier, la non-violence est peut-être à la fois un moyen, une résistance s'il le faut, et une manière d'être. L'*ahimsa*, la non-violence, est une philosophie, une mystique qui nous fait atteindre l'essence de l'être humain. Le principe de la non-violence coïnciderait alors avec la loi de l'espèce humaine (Dadoun, 1990: 71 et suiv.). Cette coïncidence s'établit du fait même que la non-violence a pour fin de briser le système de violence créatrice de

l'homme. La non-violence est manière d'être fondamentale, elle est manière de faire, manière de se conduire pratiquement. Gandhi affirme, en effet, que « la non-violence est le moyen le plus inoffensif et le plus efficace pour faire valoir les droits politiques et économiques de tous ceux qui sont opprimés et exploités » (Gandhi, dans Vaillant, 1990 : 23). Il poursuit encore en spécifiant que « la non-violence n'est pas une vertu monacale destinée à procurer une paix intérieure et à garantir le salut individuel. Mais c'est une règle de conduite nécessaire pour vivre en société, car elle assure le respect et la dignité humaine » (Gandhi, dans Vaillant, 1990 : 22). La non-violence, en somme, apparaît comme un moyen pour résoudre des conflits, mais c'est un moyen inspiré par la recherche de la dignité, de la liberté et de la justice sociale. À cet égard, l'autre ne peut être nié, il doit être reconnu comme égal afin, justement, d'éviter la spirale de la violence, afin de pouvoir vivre sans que les opprimés deviennent des oppresseurs. Les fins particulières des actions de non-violence ne peuvent se séparer de cette fin plus durable d'une vie en commun. Ainsi, la fin ne peut se séparer des moyens : « La fin vaut ce que les moyens valent », dit encore Gandhi. C'est lui qui expliquait aux Anglais : « Votre grande erreur est de croire qu'il n'y a aucun rapport entre la fin et les moyens. Cette erreur a fait commettre des crimes sans nom même à des gens qui étaient considérés comme religieux... » (Gandhi, dans Vaillant, 1990 : 36). En ce sens, la non-violence porte en elle la forme des rapports humains auxquels elle aspire. La non-violence s'attaque au « mal » en tout premier, tentant d'amener son auteur à négocier, à supprimer l'injustice. Elle est ainsi une force active qui a pris et qui peut prendre le profil du boycott, de la grève ouvrière, de la grève de la faim, de la désobéissance civile. Dans chaque cas, on tentera de « contraindre » l'oppresseur à cesser d'être violent. La non-violence tend vers la vérité de l'être humain ; discipline intérieure, elle guide l'action et s'enseigne. Elle peut donc s'apprendre. Elle est résistance active à l'injustice, aux iniquités ; elle pourrait même constituer une renaissance pour l'Occident, si vraiment la césure entre fin et moyens était abandonnée. Martin Luther King a prôné la non-violence pour voir changer la face des États-Unis d'Amérique. Il a redonné sa dignité à tout un groupe de la société, mais il semble que ce ne soit que le début d'un long combat.

Quelques questions peuvent être soulevées à propos de cette idée de non-violence. Tout d'abord, les notions d'être humain et de vérité, puis le dilemme de la fin et des moyens, enfin

toute la force du désir mimétique qui vient brouiller les pistes, et ce de plusieurs manières.

Il est facile d'opposer Gandhi à Hegel, Marx, Engels, Sorel sur la base même de la non-césure entre les moyens et la fin. Il est moins aisé de les séparer par rapport aux notions d'être humain et de vérité. La non-violence peut être « considérée comme l'expression politique, historique, éthique du geste philosophique fondamental qui consiste à se consacrer, dans un élan total de l'âme, à la vérité » (Rolland, dans Dadoun, 1990 : 77). Peut-on déceler ici une simple inversion des mythes fondateurs sur l'origine ou le devenir de l'homme, sur la substance de l'être et sa pensée dirigeante?

Dans la réalité, affirme Gandhi, « il n'est rien, il n'existe rien sauf la vérité » (Gandhi, dans Muller, 1995 : 250). Il s'agit toutefois, pour Gandhi, d'une vérité toute particulière, inscrite aussi bien dans la pensée que dans la pratique. La vérité de l'homme est inscrite en lui-même, non à l'extérieur de lui-même. D'ailleurs, c'est cette voix qui détermine la légitimité de « tout acte et de toute pensée », selon Gandhi. L'homme doit ainsi assumer toute son autonomie d'être libre et responsable. Il doit « promulguer lui-même les lois auxquelles il doit conformer ses pensées, ses paroles et ses actions sans s'en remettre à une quelconque autorité extérieure, qu'elle soit religieuse, sociale ou politique, qui lui dicterait sa conduite. Une pareille soumission serait en réalité une démission par laquelle l'individu aliénerait sa liberté » (Gandhi, dans Muller, 1995 : 251). Il est clair qu'une telle recherche de vérité, vérité qui fonde l'être, laisse place à l'erreur, mais Gandhi ajoute que l'homme a droit à l'erreur et que celle-ci fait partie de sa formation. L'homme tendra à atteindre la vérité, jamais il ne la possédera dans son entier. C'est dire qu'il sera toujours susceptible de commettre des erreurs. Gandhi recherche un homme maître de lui-même, non pas un homme maître de l'univers, il recherche une vérité intérieure, non pas une vérité qui s'impose à tous les autres. Cette vérité veut dire respect de l'autre et, dans ce sens, condamne toute violence à son égard ; elle signifie aussi respect mutuel et implique par conséquent la non-violence pour l'obtenir. On le constate, la vérité ainsi située ne peut permettre la violence sans nier l'être qui l'exerce. Les moyens même de la violence violent ou rendent caduque la fin qui est poursuivie.

Cette exigence est loin d'être pratiquée, partagée ou reconnue dans la façon de faire la politique, d'écrire la philosophie ou

l'histoire : il y a et il doit y avoir une violence, celle du sage, nécessaire pour combattre la violence de l'homme déraisonnable. Le passé serait témoin de cette nécessité. Weil, par exemple, explique que l'homme raisonnable, même s'il connaît les limites de la violence, n'exclut pas absolument son usage. Au contraire, elle est « nécessaire, d'une part, pour neutraliser et mettre hors d'état de nuire les hommes déraisonnables qui, à l'intérieur de leur propre communauté, refusent le dialogue et choisissent la violence et, d'autre part, pour combattre les barbares de l'extérieur qui, à tout moment, peuvent venir les agresser » (Weil, dans Muller, 1995 : 219). Toute communauté historique doit ainsi s'affirmer pour faire valoir la « raison ». On reconnaît ici le rôle de l'État, son monopole de la violence, mais aussi son monopole de la raison. Il est le seul à qui on doit se soumettre. Weil précise que ce monopole de l'État doit s'exercer dans le respect des lois pour limiter, autant que possible, l'usage même de la violence. Cette pratique devrait nous conduire petit à petit à un État qui n'aurait presque plus besoin de la violence, la paix et le dialogue prévalant enfin.

Pour Weil, la fin justifie les moyens, et la violence peut, à cet égard, conduire à la non-violence. Il affirme même que la violence a fait progresser la non-violence dans l'histoire et que celle-ci peut se substituer à la violence pour réaliser le sens de l'histoire :

> Il s'agit dorénavant de réaliser un monde où la morale puisse vivre avec la non-violence, un monde dans lequel la non-violence ne soit pas simple absence de sens — de ce sens que la violence cherche dans l'histoire sans savoir ce qu'elle cherchait, qu'elle a créé violemment, et qu'elle continue de chercher par des moyens violents. La tâche est de construire un monde dans lequel la non-violence soit réelle sans être suppression et du non-sens de la violence et de tout sens positif à la vie des hommes. (Weil, dans Muller, 1995 : 228)

Muller, pour sa part, soutient que le moyen de la violence contredit la fin de non-violence. Il souligne que « l'histoire est remplie de violences couvertes et recouvertes par l'argument de la raison, mais qui ont fait régresser la raison » (Muller, 1995 : 303). Qui est donc cet homme raisonnable qui met en œuvre une violence qui lui échappe? La violence dans l'histoire s'est toujours substituée à elle-même. « Dire que la non-violence est la fin de l'histoire, mais que celle-ci nécessite et justifie les moyens de la violence, c'est renvoyer la non-violence à la fin de l'histoire, mais d'une histoire sans fin. C'est situer la non-violence hors de l'histoire et consacrer

la violence dans l'histoire. C'est priver l'histoire de fin, c'est-à-dire de sens» (Muller, 1995 : 304).

Une autre question se pose par rapport à la violence et, donc, par rapport à la non-violence. Il s'agit de la question des désirs rivaux, soulevée par Girard (1972). Nous désirerions spontanément ce qui est désiré par les autres, et c'est ce désir d'imiter autrui pour s'approprier l'objet convoité qui enclenche le mécanisme même de la violence. C'est l'hypothèse du désir mimétique et de la violence fondatrice :

> On ne peut se passer de la violence pour mettre fin à la violence. Mais c'est précisément pour cela que la violence est interminable. Chacun veut proférer le dernier mot de la violence et on va ainsi de représailles en représailles sans qu'aucune conclusion véritable intervienne jamais. (Girard, 1972 : 45)

S'il est difficile et même presque impossible de se passer de la violence, comme le laisse entendre Girard, il est possible de la limiter, de canaliser le désir autrement. C'est là jadis que le sacré intervenait et la victime sacrificielle servait à apaiser : elle détournait de la simple et pure vengeance qui est dévastatrice au plus haut point. Le sacrifice peut encore protéger le groupe de sa propre violence ; il sert à polariser sur la victime les germes de dissension présents partout, il impose une sorte de médication, un assouvissement partiel, un répit, une refonte de l'unité. Pour se convaincre que le sacrifice est une violence qui supprime le risque de vengeance, il faut constater l'immense importance des rituels qui l'entourent. L'intérêt pragmatique de ce procédé, il faut le souligner, c'est qu'il ne pointe pas le coupable ni ne le punit, mais qu'il garantit que la victime non vengée sera apaisée. En lui donnant une satisfaction fort nuancée, en chassant la peur, en éliminant la nécessité de se dresser contre l'agresseur et le mal qu'il représente, on coupe le fil qui mène à d'autres violences et on protège l'unité du groupe. Le procédé a des vues pragmatiques, mais il est lui-même abstrait et tend à faire oublier sa fonction. Il agira d'autant mieux, reléguant la rétribution au second plan et contribuant à la paix sociale.

Dans nos sociétés modernes, le sacrifice et ses rituels ne peuvent plus faire obstacle à la vengeance. C'est la justice pénale qui se fait elle-même vengeresse, rétributrice, mais dans une décision et un geste qui mettent un terme à la violence subie. La victime est dépossédée de l'injure, du dommage ou du mal causé afin qu'elle

ne puisse elle-même se venger et faire recommencer le cycle de la violence. Faut-il ajouter que, dans ce processus, l'État se fait fort d'avoir le dernier mot et ce n'est pas sans lui servir. Pouvoir profane, il grandit en s'appropriant les problèmes des autres et il les règle, tout comme le pouvoir religieux institutionnalisé, à l'aide d'un ensemble de rituels marqués par la rationalité technicienne. Celle-ci représente peut-être la religion actuelle si, comme dit Girard, « le sacré c'est tout ce qui maîtrise l'homme d'autant plus sûrement que l'homme se croit capable de le maîtriser » (Girard, 1972 : 52). Il reste que la justice pénale cible des populations particulières, use de moyens coercitifs qui n'ont souvent aucune mesure avec les dommages causés, qu'elle accentue ses moyens violents, entre autres avec ses renfermements de toutes sortes et ses polices qui se multiplient. Le souci de punir de l'État n'a pas de relâche même si la peine tend à se perdre (Ringelheim, 1984).

Ici, l'usage de la violence par l'État, pour lutter justement contre la violence que serait le crime, démontre comment ce moyen est peu efficace ; il signale aussi que cette violence légitimée de l'État ne semble pas se réduire petit à petit, comme le pense Weil. Elle s'est plutôt maintenue et diversifiée depuis deux cents ans. C'est un peu aussi comme si les populations visées jouaient le rôle de boucs émissaires ou de « victimes émissaires », permettant de faire la sourde oreille justement à la violence institutionnalisée (Turner, 1996). Cela donne un autre sens à la fonctionnalité du système pénal dont parlait Girard, système qui peut être injuste, favorisant au départ un groupe au détriment d'un autre.

La canalisation des désirs n'est pas assurée par la violence de l'État. La violence de l'État ne semble pas s'effriter. L'équilibre que celui-ci doit maintenir semble souvent rompu au détriment des groupes sans pouvoir et sans avoir auprès desquels il peut exercer toute sa violence. Il se satisfera de la soumission des autres groupes.

La canalisation des désirs n'est pas assurée par la violence de l'État, mais encore, c'est que cette violence et le pouvoir qui la monopolise inquiètent grandement. L'individualisme contemporain peut jouer un rôle à cet égard, anéantissant les vieilles valeurs qui soutenaient ce monopole et résistant aux groupes qui en profitaient. Il se peut que, du même coup, cet individualisme fasse jaillir si bien les valeurs diversifiées et des groupes atomisés que le désir mimétique prenne un tout autre sens.

En somme, le risque de la non-violence vaut sans doute la peine d'être tenté, au moment où la rationalité technicienne, où la vérité enclavée dans le pouvoir centralisé semble ébranlée. Si tel est le cas, il deviendra beaucoup plus difficile, pour l'État, de se saisir des individus et de les greffer à son pouvoir. Une certaine autonomie peut se dessiner pour l'individu, avec ses vérités dont l'essence n'exclut pas absolument celle des autres. Conflits, luttes contre l'injustice demeurent, l'anéantissement de l'autre pour atteindre la justice, ce mal pour se défaire du mal, cette violence souvent à l'ordre du jour, pourrait, entre autres au sein du pénal, reculer devant les autres moyens.

BIBLIOGRAPHIE

Allais, C. (1995), *Génétique et éthique*, Paris, Hachette.

Balandier, G. (1979), « Violence et anthropologie », dans M. Maffesoli et A. Bruston (dir.), *Violence et transgression*, Paris, Anthropos, p. 9-22.

Barthel, G. (1983), « Souveraineté et religion chez Hegel », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 4, p. 201-216.

Bataille, G. (1967), *La part maudite*, Paris, Minuit.

Beccaria, C. (1965), *Des délits et des peines*, Genève, Droz.

Beck, U. (1992), *Risk Society*, Londres, Sage.

Benda-Beckmann, F. (1993), « Le monopole de la violence dans la perspective de l'anthropologie juridique », dans E. LeRoy, T. von Trotha (dir.), *La violence et l'État. Formes et évolution d'un monopole*, Paris, L'Harmattan, p. 35-55.

Bescond, L. (1983), « Remarque sur la conception aristotélienne de la citoyenneté », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 4, p. 23-34.

Boutonier, J. (1945), *L'angoisse*, Paris, PUF.

Carrère d'Encausse, H. (1979), *Staline, l'ordre par la peur*, Paris, Flammarion.

Châtelet, F. (1992), *Une histoire de la raison*, Paris, Seuil.

Chesnais, J.-C. (1981), *Histoire de la violence*, Paris, Laffont.

Cohen, Y., Brown, B. R., Organski, A .F. K. (1981), « The paradoxical nature of slate making : The violent creation of order », *The American Political Science Review*, 4, p. 901-910.

Collectif Solidarité-Psychiatrie (1984), *La folie comme de raison*, VLB, Montréal.

Commission Gulberkian (1996), *Ouvrir les sciences sociales*, Paris, Descartes.

Conrad, P., Schneider, J. W. (1980), *Deviance and Medicalization. From Badness to Sickness*, Toronto, Mosby.

Dadoun, R. (1990), « Terreur et non-violence », *Les Temps modernes*, 527, p. 71-81.

Debuyst, C. (1985), *Modèle éthologique et criminologie*, Bruxelles, Mardaga.

Debuyst, C., Digneffe, F., Labadie, J.-M., Pires, A. (1995), *Histoire des savoirs sur le crime et la peine*. Tome 1 : *Des savoirs diffus à la notion de criminel-né*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.

Deleuze, G. (1986), *Foucault*, Paris, Minuit.

Delumeau, J. (1989), *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard.

Delumeau, J. (1983), *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard.

Delumeau, J. (1978), *La peur en Occident*, Paris, Fayard.

Delumeau, J. (1977), *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette.

Diel, P. (1956), *La peur et l'angoisse, phénomène central de la vie et de son évolution*, Paris, Payot.

Donzelot, V. (1977), *La police des familles*, Paris, Minuit.

Dreyfus, H., Rabinow, P. (1984), *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.

Duclos, D. (1994), *Le complexe du loup-garou*, Paris, La Découverte.

Duclos, D. (1989), *La peur et le savoir. La société face à la science, la technique et leurs dangers*, Paris, La Découverte.

Dumont, R. (1988), *Un monde intolérable. Le libéralisme en question*, Paris, Seuil.

Eliade, M. (1975), *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.

Elias, N. (1987), *La sollicitude des mourants*, Paris, Christian Bourgois.

Elias, N. (1973), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.

Ferri, E. (1905), *La sociologie criminelle*, Paris, Alcan.

Forrester, V. (1996), *L'horreur économique*, Paris, Fayard.

Foucault, M. (1989), *Résumé des cours 1970-1982*, Paris, Julliard.

Foucault, M. (1981), « L'évolution de la notion d'individu dangereux dans la psychiatrie légale », *Déviance et société*, V, p. 403-422.

Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

Foucault, M. (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.

Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

Frégier, H. A. (1840), *Des classes dangereuses des populations dans les grandes villes*, Paris, Baillière.

Freund, J. (1979), « La violence dans ses rapports avec la ville et les communautés », dans M. Maffesoli et A. Bruston (dir.), *Violence et transgression*, Paris, Anthropos, p. 35-60.

Garofalo, R. (1905), *La criminologie*, Paris, Alcan.

Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.

Godefroy, T. (1996), « Nouvelle donne sur le marché du travail, nouvelle économie répressive? », dans S. Paugani (dir.), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, p. 449-459.

Goode, E., Ben-Yehuda, N. (1994), *Moral Panics. The Social Construction of Deviance*, Cambridge, Blackwell.

Gould, S. V. (1983), *La mal-mesure de l'homme*, Paris, Ramsay.

Gresh, A. (1996), « Croisade antiterroriste », *Le Monde diplomatique*, septembre.

Guelke, A. (1995), *The Age of Terrorism*, Londres, Tauris.

Guillaume, M. (1978), *Eloge du désordre*, Paris, Gallimard.

Guttmacher, M. (1965), *La psychologie du meurtier*, Paris, PUF.

Hegel, F. (1972), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard.

Héritier, F. (1996), *De la violence*, Paris, Odile Jacob.

Herzlich, C., Pierret, J. (1984), *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*, Paris, Payot.

Heuyer, G. (1973), *Psychoses collectives et suicides collectifs*, Paris, PUF.

Hobsbawn, E. J. (1962), *The Age of Revolution : Europe 1789-1848*, Londres, Weidenfeld and Nicholson.

Hobsbawn, E. J. (1959), *Primitive Rebels*, Manchester, Manchester University Press.

Hobsbawn, E. J., Rudé, G. (1969), *Captain Swing*, Londres, Lawrence and Wishart.

Ignatieff, M. (1981), « Slate, and society, and total institutions : A critique of recent social histories of punishment », *Crime and Justice : An Annual Review of Research*, III, p. 153-192.

Jacquard, A. (1991). *Inventer l'homme*, Paris, Complexe.

Jongman, A. (1993), « Torture : Definition and legal instruments », dans R. Crelinsten et A. Schmid (dir.), *The Politics of Pain*, Leiden, COMT, p. 161-166.

Jung, C. (1982), *Ma vie*, Paris, Gallimard.

Kant, E. (1975), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Suisse, Delgrave.

Kant, E. (1974), *Critique de la raison pratique*, Paris, Vrin.

Karli, P. (1987), *L'homme agressif*, Paris, Odile Jacob.

Katz, J. (1988), *Seductions of Crime*, New York, Basic Books.

Kevles, D. (1995), *Au nom de l'eugénisme*, Paris, PUF.

Koestler, A. (1945), *Le zéro et l'infini*, Paris, Calmann-Lévy.

Laplante, J. (1996), *Crime et traitement. Introduction critique à la criminologie*, Montréal, Boréal.

Laplante, J. (1995), *Psychothérapies et impératifs sociaux*, Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa.

Laplante, J. (1993), *La violence familiale et son traitement*, Ottawa, Université d'Ottawa, Département de criminologie.

Laplante, J. (1989), *Prison et ordre social au Québec*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.

Lapointe, R. (1988-1989), *Socio-anthropologie du religieux*, Paris, Droz.

Laqueur, W. (1977), *Terrorism*, Londres, Weidenfeld and Nicholson.

Lipovetsky, G. (1983), *L'ère du vide*, Paris, Gallimard.

Lombroso, G. (1887), *L'homme criminel*, Paris, Alcan.

Loseke, D. R., Cahill, S. E. (1984), « The social construction of deviance : Experts on battered woman », *Social Problems*, 3, p. 296-308.

Machiavel, N. (1982), *Le prince et autres écrits politiques*, Paris, Minerve (présenté par P. Ranger).

Maffesoli, M. (1984), *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Méridiens.

Maffesoli, M. (1979), « La violence ou le désir du collectif », dans M. Maffesoli et A. Bruston (dir.), *Violence et transgression*, Paris, Anthropos, p. 171-195.

Mannoni, P. (1988), *La peur*, Paris, PUF.

Marx, G. (1988), « La société de sécurité maximale », *Déviance et société*, XII, 2, p. 147-166.

Marx, K., Engels, F. (1976), *Manifeste du parti communiste*, Paris, Éditions sociales.

Michaud, Y. (1986), *La violence*, Paris, PUF.

Michaud, Y. (1978), *Violence et politique*, Paris, Gallimard.

Miller, V. (1996), « From the safety net to dragnet », *The New Internationalist*, 282, p. 26-27.

Miquel, C., Ménard, G. (1988), *Les ruses de la technique*, Montréal, Boréal.

Muller, J.-M. (1995), *Le principe de non-violence. Parcours philosophique.*, Paris, Desclée de Brouwer.

Palou, V. (1958), *La peur dans l'histoire*, Paris, Éditions Ouvrières.

Pires, A. (1995), « La criminologie d'hier et d'aujourd'hui », dans C. Debuyst, F. Digneffe, J.-M. Labadie, A. Pires, *Histoire des savoirs sur le crime et la peine. Tome 1 : Des savoirs diffus à la notion de criminel-né*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.

Pires, A., Acosta, F. (1994), « Les mouches et la bouteille à mouches : utilitarisme et rétributisme classiques devant la question pénale », *Carrefour*, 16, II, p. 8-39.

Pirson, R. (1994), « Surenchère répressive et surveillance des pauvres », *Le Monde diplomatique*, octobre.

Pradal, H. (1977), *Le marché de l'angoisse*, Paris, Seuil.

Putnam, H. (1984), *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit.

Reeves, H. (1986), *L'heure de s'enivrer*, Paris, Seuil.

Ringelheim, F. (1984), « Punir mon beau souci. Pour une raison pénale », Revue *ULB*.

Roché, S. (1993), *Le sentiment d'insécurité*, Paris, PUF.

Rouyer, M., Drovet, M. (1993), *L'enfant violenté*, Paris, Le Centurion.

Rudé, G. (1964), *The Crowd in History*, New York, Wiley.

Saul, J. (1993), *Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident*, Paris, Payot.

Schwartz, M., Friedrichs, D. (1994), « Postmodern thought and criminological discontent : New metaphors for understanding violence », *Criminology*, 32, 2, p. 221-245.

Simmel, G. (1981), *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF.

Soljenitsyne (1974), *L'archipel du Goulag*, Paris, Seuil.

Sorel, G. (1972), *Réflexions sur la violence*, Paris, Rivière.

Thuan, T. X. (1991), *La mélodie secrète*, Paris, Gallimard.

Tilly, C., Tilly, L., Tilly, R. (1975), *The Rebellious Century, 1830-1930*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Tocqueville, A. de (1984), *Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*, Paris, Gallimard.

Trotha, T. von (1993), « La dépossession du pouvoir et la déresponsabilisation de l'individu dans l'évolution vers la constitution de l'État et de l'acquisition de son monopole de la violence », dans E. LeRoy, T. von Trotha, (dir.), *La violence et l'État. Formes et évolution d'un monopole*, Paris, L'Harmattan, p. 15-33.

Turner, T. (1996), « Naughty Naughty ! », *The New Internationalist*, 282, p. 14-15.

UNESCO (1980), *La violence et ses causes*, Paris.

Vachet, A. (1988), *L'idéologie libérale*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa.

Vaillant, F. (1990), *La non-violence. Essai sur la morale fondamentale*, Paris, Cerf.

Veyne, P. (1978), *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.